وعن القدم والوجوب لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردهما في فصل الوجود

والعدم وفيه ثلثة فصول لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم

وما يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل الاول في الوجود

والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه

ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود

هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا

[illegible] يستعمل [illegible] اما استعمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف

الوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل

من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود

والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف

له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما يقال من ان معنى القائل

[illegible] الموجود الماشي والمتا ثم معنى ما لا يكون [illegible]

[illegible] يكون [illegible] الموجود ذا متأثر او [illegible] سلب

لقسمي الوجود ومتوقف على سلبه [illegible] الموجود [illegible] مفهوم المعدوم

فضعيف [illegible] انما هو الموجود [illegible] والمنفعل

الموجودات [illegible] غاية الامر ان نسلم انها لا يكون [illegible]

[illegible] وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين نظرا الى الوجود و

العدم [illegible] بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه

بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغته

المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات مع عدمه يمكن من يعرف اعمه فاذا

علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الوجود الى التعريف

دون ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الوجود بالثابت [illegible] ليس

تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين المحتاج الى التعريف

وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكان

تعريف الموجود المذكور صريحا دوريا كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا

دوري فنقول تحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت

[illegible] اي بما يناسبه تحديديه او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم

لما لا الوجود والعدم عليها او لانها اطلقا عليها تسامحا باطلاق المشتق منه على
المشتق وهو مشهور والآل في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم لمقتضى هذا التحقيق
ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه نحو الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس
ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فالعلم
مفهوم الحساس علم بمفهوم الاحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى
التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان
ذلك تعريفا في الحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز
تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق
مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس
بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف
الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر
من ان يحصى والتحقيق ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان
اجيب بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسئل
بلفظ الشتق مثلا ان مفهوم الصفة معلوم لكل احد وانما الاستفسار
ليعلم حكم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم
المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج عن القوة الى الفعل على التدريج
فان قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال
هو تعريف بالحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان
السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه ما واريد ان يعلم بحقيقته
او بوجه آخر فح ان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضحك ويراد
ان يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة
كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على
وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه

الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما لا يحمل عليه
كما لا يخفى فلا يكون سخفا لما تمشى هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم
بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لما وقع للمعرفين من الحكماء والمتكلمين في
تحديدهما فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود تحصيل صورة غير حاصلة
كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود الاشارة الى الصورة حاضرة وتعيينها
من بين الصور الى ما يسلم ان اللفظ المذكور موضوع بازائها الصورة الملتفت
اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاولين
وان ثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة فان لم يوجد او رد
بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفادة منها
مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة
ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف
الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون
توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة
اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود ان اراد ان تصور الوجود بوجه
يمتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه
فذلك تم لحكم الاستقراء او الرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره
بكنه حقيقته بديهي فذلك تم بل نمنع كونه متصورا ايضا والاستدلال يتوقف
التصديق بالثاني عليه ويتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود
مع فرض تركبه او اجزاء الرسم بطلانه استدل الامام على بداهة تصور
الوجود بوجوه اشار المص الى اثنين منها وحكم ببطلانهما الاول ان
التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود و
اما معدوم بديهي ويتوقف على تصور الوجود والعدم ثم توقف التصديق
على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة الثاني ان الوجود
متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا باجزاء
والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه
ثم توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها
امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات



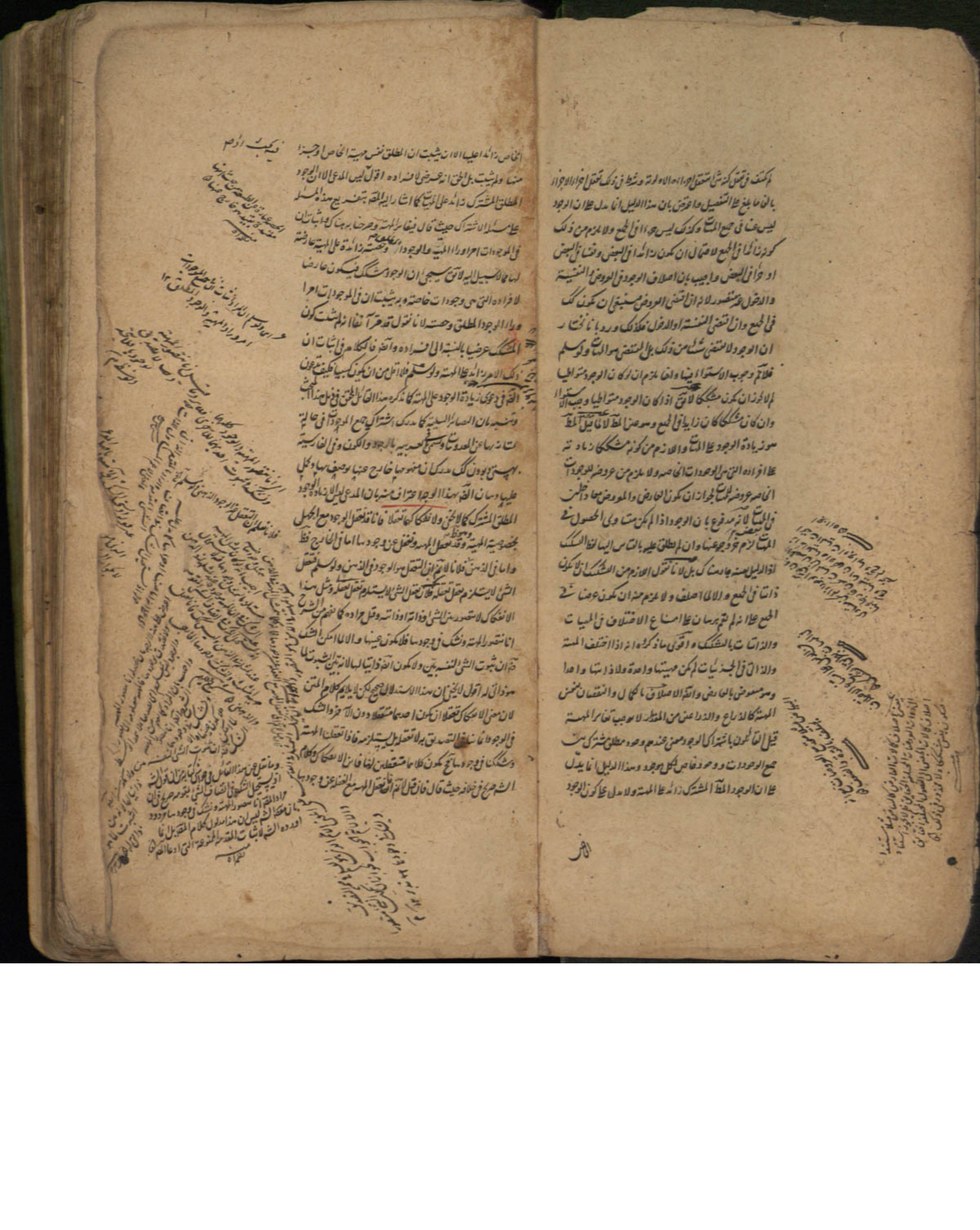
معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص
وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا
واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم الخاص
وسلبه اقول فيه نظر لان الحصر العقلي هو ما يجوزه العقل اذا نظر الى مجرد مفهوم العقل بالانحصار
وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا
بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا
زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان
اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او بعدم آخر صدق انه ليس موجودا
بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار
في قولنا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص واما معدوما بعدمه
الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ولكن
ان يقال اتحاد مفهوم نقيضه العدم دليلا آخر بان تقول مفهوم العدم واحد فلو
لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات
المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لانا نقول ان لم يكن
مفهوم العدم واحدا لكون المقدمة ابطالا على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم
الوجود ايضا واحدا تحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو انما يلزم
من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا
التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيضه لا ما يكون التناقض الا بين
مفهومين قيل لا نسلم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب هي لها
سلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على كل السلوب
مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم
الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك عنده
هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن او الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين
اقسامه فانا نقول اشتراك مورد القسمة بين جميع الافراد وغيرها لانا
نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كلا منهما غير الحيوان
واجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة
ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة
مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون مشتركا بين
جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان
الغير الابيض وما ذكرتم من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه
وجه فذلك غلط ناش من اشتباه المقسم بقيده اقول هذا الجواب
غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالمقسم قيده
فلو فتش في هذا التقسيم جملة لفظ قيد القسم والمقسم انه لا يلزم
من حصة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع

ووجود الممكن

القدر

الجلد

افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد
الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما
في مثال الحيوان الا انه يمكن ان يدفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة
الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم الاشتراك هذا الجمع فان قيل على الدليل
الاول ان الاعرابي القاطع بعدمه انه موجود باحد الوجودات المتخالفة
الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه
موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات او ليس بموجود اصلا ان قلنا
العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان
قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث انا نقسم الوجود بتاويل المسمى به قلنا كل
ذلك بلا حظ لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ
الوجود بازائها ونحن نجد في انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم
مع قطع النظر عن اللفظ واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا
مشتركا بين الموجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهية
اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءا لها والا اي وان لم يغاير لكان
اما عينها وح اتحدت الماهيات المتخالفة اي اتحدت مع الوجود الذي هو مفهوم
واحد او جزءا وح لم يتميز اجزاؤها بل ترتب اجزاء الماهية الواحدة
الى غير النهاية واما الملازمة فلانه لو كان جزءا الماهية لكان لها اجزاء
آخر موجودة توجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء آخر موجودة للامتناع
تقوم الوجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء الماهية للاجزاء الاخر اذا الوجود
انه جزء الموجودات باسرها فيكون الاجزاء لها اجزاء آخر ثم ينتقل الكلام
الى اجزاء الاجزاء هكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا
بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى
المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل
لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية في الوجود معا وهذا انما تم اذا
كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية فلا تحقق لها الا على وجه
متمايزة فلا وقيل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه الماهية اذا



لم يكتف في تحقق كنه شيء بتحقق اجزائه الاولية وشرط في ذلك تحقق اجزاء الاجزاء
بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود
ليس عينا في جميع الماهيات وكذلك ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك
كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض
او جزءا في البعض واجيب بان اطلاق الوجود في الوجود والعينية
والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك
في الجميع وان اقتضى العينية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار
ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم
فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا
لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال اذا كان الوجود متواطيا وجب الاستواء
وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المط لانا نقول المط
هو زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته
على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات
الخاصة عروضه للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض متحدا
في الماهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في
الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك
لان الدليل هنا جار هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون
ذاتيا في الجميع والا لاختلف ولا يلزم منه ان يكون عينا في
الجميع على انه لم يتم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات
والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية
والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا
وهو معارض بالعارض والحق ان الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس
الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية
قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين
جميع الوجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل
على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود

الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس حقيقة الخاص او جزء
منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود
المطلق المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة
على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير الماهية وصرح بها كما ان اثبات ان
في الموجودات امرا وراء الماهية هو الوجود الخاص وحقيقته زائدة على الماهية عارضة
لها مما لا سبيل اليه لانه سيجيء ان الوجود مشكك فيكون عارضا
لافراده التي هي وجودات خاصة وبه يثبت ان في الموجودات امرا
وراء الوجود المطلق وحقيقته لانا نقول قد عرفت انا لم نثبت كون
المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده واتفق الكلام في اثبات ان
ذلك الامر زائد على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يتعرض
المص في دعوى زيادة الوجود على الماهية كما ذكره هذا القائل المحقق في حل هذا
وتنبيه من ان المصادر السلبية كما يدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة
تسمى هي العدوميات وتسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية
بهستي وبودن كذلك يدرك ان مفهومها خارج عنها يوصف بها ويحمل
عليها وبيان المص بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا زيادة الوجود
المطلق المشترك كما لا يخفى ولانفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل
بخصوصية الماهية وقد نعقل الماهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ
واما في الذهن فلانا لا نم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل
الشيء لا يستلزم تعقل تعقله فلان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا
الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه وقيل مراده كما يفهم من الشرح
انا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك
فيه لان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون جزءا ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما
هو ذاتي له اقول لا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلائم كلام المتن
لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الآخر والشك
في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فاذا تعقلنا الماهية
وشككنا في وجودها يكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك وكلام
الشرح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها

قيل هذا الدليل انما يدل على ان الوجود الخاص الذي هو نفس الحقيقة التي لكن بعض

حضوصيا بنا مع عدم تحقق وجوه ستا اقول بعد ان ثبت لنا مقدمتان الاولى

ان في الوجودات فردا من الوجود المطلق وراء حقيقته والثانية ان هذا الفرد

معلوم لنا اما بالكنه او بوجه ما ثم بعد جمع ما عداه اما توقفه على المقدمة

الاولى فقط واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا

عند تعقل الماهية الى ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه هو وايضا نعلم ان ذوي

خط التقييد وتحقيق الامكان اي ثبوت الماهية فان من الماهيات ما هو ممكن

ولو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن

تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور

هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين المتغايرين ولو سلم

فنسبة الشيء الى نفسه كنسبته الى سلبه او ارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها

لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية حتى ان نسبة الكل الى جزئه لا يمكن

كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني

لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة

وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود

لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزءا منها وح لم يتوقف

حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال

لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا

الدليل ودليل الامكان النقض على التقريرين اما اولا فلانه انما يتم ان لو كانت الماهية

متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها

مجهولة فضلا عن اعتبارها اليها وايضا اذا لم يكن في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه

الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما والكم في الماهيات العلوم لنا

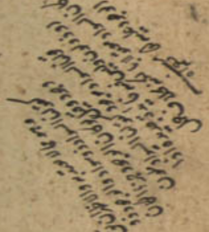
اذ يجوز ان يكون الماهيات التي لم يتصور بها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود

ولا نحتاج في حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتقاض التناقض في تركب

الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا

السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود

وهو متناقض اي يحكم باجتماع النقيضين لا ذهنا ان شيئا ما ثبت



له السواد وارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح لان القضية صادقة في نفس الامر

بهو هو بل السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد

ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود ليس

متناقضا لها وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا

لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب

والجواب انا نحمل على عدم كون الوجود داخلا في الكل لا يلزم من ذلك كونه خارجا

عن الكل اقول ويمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين

اتصاف الشيء بالشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن

الاول فبان تحقق الامكان معناه لا تقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا

ولا الاتصاف بالعدم كك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم

فنقول لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ثم

ان الماهية من الشيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير صحيحا للعقلاء

فان الماهية من الوجود ونفسه اشتقاقا

مما يزعمون فيها نفيا واثباتا فان النسبة من الوجود وبعضهم

معه كذلك اراحت ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم

وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات

الثانية واما قوله نسبة الشيء الى نفسه ليس كنسبته الى سلبه وارتفاعه

وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبة الشيء الى سلب ذلك الجزء كلاهما

ثم في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما

يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذي

وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد

موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود ونقول بل هو بمنزلة

قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولا شك ان مثل هذا الحمل مفيد

واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا

السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد

ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم

ان هذه الدعوى اقرب ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض

الاستدلال ازالة الالتباس عنه بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع

للحكماء في هذه الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب

كما في الممكنات الا انهم قالوا ان ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه

كان منافيا لسلك العصمة الصادق في نفس الامر

لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ح

مبدا الجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كان في الممكنات مهية ووجودا
مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كك في الواجب حسنه واما الاشاعره
فلعلهم اراد وا بقولهم وجود كل شي عين مهيته وليس زائدا عليها انه ليس
منهما في الخارج الامتميز في الخارج شي هو المهية وآخر هو الوجود قائما بها
خارجيا كما مل عليه تصنيع ادلتهم فلا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالمهية من حيث هي
هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا عليها لكان صفة
قائمة بها فاما ان تقوم بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة لعدم الواسطة
وكلاهما محال اما الاول فلا ستلزامه ان تكون المهية موجودة قبل وجودها
واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ تكون المهية معدومة
وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالمهية من حيث هي لا بالمهية المعدومة
ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم وجود المهية قبل وجودها فان
قيل ان اريد بالمهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا
جزءا منها على ما قيل بخبر منه لان العروض كاف في لزوم المحالين وان اريد
ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فهو قول بالواسطة
مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان يكون المهية مرتفعة الوجود والعدم
لمعا قلنا المراد ما لا يعتبر معه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك
عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالين
لان قيام الوجود بالمهية اما ان يقارن وجودها فالتناقض او وجودها
فالتوقف على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه يقارن ذلك الوجود بعينه
قولك يلزم ان يكون موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم انه لو كان العروض
هو المهية بشرط الوجود واما اذا كان المعروض هو المهية وحدها لا بشرط
الوجود في زمان الوجود فلا يلزم وجود المهية قبل وجودها ولا تناقض
غاية ما في الباب انه يلزم تقدم المهية على الوجود بالذات بحكم تقدم المعروض على
العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالمهية من حيث هي لا بالمهية
الموجودة فرد اعتراضا وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت
الشي لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود
ذلك الشي في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور
العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشي ما لم يثبت
في الخارج او لا لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل

ثبوت

ثبوت الشي للشي فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا
فخارجا قيل لما كان اتصاف الوجود بالمهية وقبولها اياه من حيث هي
وهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل فاللازم منه زيادة الوجود على المهية
في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان المهية من حيث هي موجودة في الخارج
يجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما يثبت
لها في العقل كما ان الجسم موجود في الخارج ويحصل في الخارج اعراض موجودة
فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجسم انما يثبت له في العقل وانه منقوض بقيام
الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا
لا خارجيا وليس كك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم الاسود بل
قيامه بالجسم من حيث هي وهذه الحيثية انما يثبت له في العقل وهو منقسم
الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها
ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى
وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في
ان النار مثلا هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك
الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا المدركة
او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا
تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا لبطلت الحقيقية اي لم يتحقق
هذا القسم من القضايا وهي التي حكم فيها على ما صدق عليه في نفس الامر الكلي
الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون
موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي
فالاحكام الايجابية الصادقة في نفس القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في
الخارج باطلة حكم ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن
للشي ثبوت في نفسه لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شي لآخر يتوقف
على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية
بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان
الحقيقية التي لا توجد موضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم
تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه مع ان المحصل الدعوى الكلية منها

كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة
الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك
الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية
لقائمتين كان الحكم متناولا للجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث
لا يكون مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احدى الازمنة
بل متناولا لها وتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد
التي يصدق عليها المثلث في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس موجودا في الخارج باطل
لما بينا آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة او نقول معنى قوله بطلت
الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما نعلم قطعا انه صادق ويلزم على هذا التقدير
ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما
ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة ولولا ان يكون
لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الا كاذبا في
هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل يدل في الحقيقة على ما استدل به في
المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما
صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في
الذهن واراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه احترز بذلك
عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها
كما عرفت وسيرد عليك في مبحث ثبوت العدم زيادة كلام في هذا المقام
وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد
لهم في خطاب الشيء او تعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان
العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل
والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال
فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن
انما هو الصور الخ قال في شرح المقاصد هذا جواب عن استدلال المنكرين
بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا وباردا معا
عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول
الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة والمتنافية
عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها ولزم حصول
حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا الا نعقل وتقرير الجواب ان حصول
عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها
فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها

فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا تساوي ما له الصور والاشباح
في اللوازم بل يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن
اما ان يكون ماهية الحرارة او لا وعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون
ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان يقال للاشياء وجود خارجي ووجود ذهني
لا يقال لا نعني بوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته وان كانت مخالفة له في الحقيقة
لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء بعينها في الذهن لان الحكم على المثلث
مما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف له في الحقيقة وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن
حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة واجيب بان
الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة
بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني
وكذا ايضا ايجاب البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية
كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم
المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من
حيث هي هي وما ذكرتم من امتناعه هو الحكم الخارجي لان منشأه الوجود الخارجي
فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن وكذا عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله
في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك اقول هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم
اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة واشباهها واما اذا شبهه
فانه لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية مثلا والصفات المعدومة كالامتناع
واشباهه بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا
وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع
في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن
التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يسوغ ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة
بوجودها العيني وكذا ايضا ايجاب الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود
عينيا لامثالها من لوازم الماهية وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال ان كون
محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني

والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن
لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به
وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف
شيء لشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني البرودة والحرارة والزوجية
والفردية والاعوجاج والاستقامة انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف
الذهن بها وانما كان يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس
كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها
لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن
فاما ان نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو مفهوم كلي جوهر اعني
مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع و
ثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال
الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في
الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود
في الخارج وهذا الشبح القائم بالذهن المتشخص الموجود في الخارج فهو العلم جزئي وعرض
من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء
بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وجزئي وعرض من
الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي
هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا
اذا حصل في الذهن ثم تقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي
لكونه قائما بنفس متشخصة ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في
الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود بمعنى
تحصل به الماهية في العين بل الحصول ذهب طائفة الى ان الوجود بمعنى قائم بالماهية
يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا مذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان
وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا ما يحصل ولا يراد فيه الا استعداد
لان المراد بالمراد هو حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كان المراد ما الا استعداد

هو

هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة الشيء في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل
انواع تلك الحال او افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن يعرض في حال
حركته حالة لا يكون تلك الحال قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له
في كل آن من اين لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده على هذا القياس حال المتحرك في
الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون ما فيه من مبدأ الحركة الى
منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شيء او احد بعينه فيكون متحركا
في تلك الاحوال فوجب ان يكون موجودا دون الاحوال التي يتحرك فيها فلا
معنى لحركة الماهية في الوجود لا بتصور حركته فيه اول وبحث لان الماهية لا بمعنى
بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كان الهيولى انما هي بواحد
من افراد الوجود لا على التعيين ثم يجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة
على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا استغنى عن الماهية وجود في ان يتحقق
في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول او اضعف منه لا بد لا بطاله من
دليل وهو اي الوجود خير محض هذا الدعوى ما صححها برهان بل اكتفوا فيها
بمجرد استقراء تام قالوا اذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه ما هو خير
بالذات عما يقال له خير بالعرض وتأملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير
بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تأملنا فيه
وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث
ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث
ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحياة من ذلك الشخص
وهو مفيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجأوا
الى انها ضرورية وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما به كما اشتبه على بعض
الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة يوقع بها طمأنينة على انها قد
يورع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد تكون
جهة ولها لوازم عدمية ظاهرة فتحمل هذه اللوازم مبادي حصول الانواع
موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الموجود بل هو كاشف عن
امر وجودي هو جزء العلة ذلك الموجود ثم يجوز ان يقال ما هو شر بذاته يوجد هذه

الا بوضع الوجود وبكل الاحكام لوازم للماهية فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد ليعني هذا
الاحتمال من دليل **ولا ضد له ولا مثل له** فتحققت مخالفته للمعقولات
قد حصر المتكلمون النسبة بين الامرين في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا ثبت ان
الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل لحق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي
التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود متعاقب لموجود آخر على الموضوع والموجود ليس موجودا اول
اقول هذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات
النفس لكن يتجه ان يقال عليه ان المخالفين ايضا عندهم موجودان ... فلا يكون
النوع في عبارة المتن صحيحا والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله الاسم ... اول
يرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وان الحال ... بدون الحال بل الضدان عندهم
معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد ... يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض
عندهم موجود تابع لموجود آخر في التحيز والوجود ليس موجودا والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات
والضد لا يعرض لضده آخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان الضدين لا
يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل هي الذات تشارك غيره في تمام الجسم و
الوجود ليس بذات والذات ما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف بواحد منهما والمنع
ظ ولا منافيها اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء ... لا يعرض له الوجود ولا
منافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد **ويساوق**
الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله
لفظا الشيء و... يستعمل بمعنى الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة
في الصدق فيكونان متساويين والمراد ... الاتحاد في مفهوم الوجود والشيئية ... نفسه
اذ يتحقق وجود الموجود من الفاعل ولا يتحقق شيئيتها من الفاعل ... واجب الوجود وممكنه
الوجود ولا ... واجب الشيئية وممكنه الشيئية وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء و
ثابت على معنى ان الماهية تتقرر ما في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء
... عليهم ان النفي ... ليس شيء ... الثبوت ... اعم من الوجود
والعدم اعم من النفي ... في اثبات الوجود الذهني ...
الى ... ثبوتها على ... في الخارج ... الحكم بثبوت امر لامر ... ثبوت شيء
لشيء فرع ثبوت المثبت له ... ثابت ...
وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها ... المعدوم
ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ... الاحكام
فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم يسمون الوجه
الى الخارج وحصول الوجه الآخر من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت
وجودا ويقولون الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود
الذهني اقول مدار ... على مقدمتين احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت
امر لآخر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا
لدلتا على ان للمعدومات بل الممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المصير له

القول

القول بثبوت المنفي ايضا ولا ينفع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وذلك
لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين ممتنع وشريك الباري ممتنع
ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت
الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة
وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري
على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام
ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا لمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية
ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع صح في
المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك
الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبة الحكمية والى رحمه وتصور بينهما مطابقة
وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري
في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور
جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات مرتسمة فيه
... قطعا ان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال
حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته
وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وايضا
لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى لا يعلم ان ما في العقل الفعال على
اي وجه من الايجاب والسلب ومن لم يعلم ذلك الا الان ... ان ما في العقل
الفعال موافقا لما يقتضيه البديهة او البرهان عنده ذلك يعلم وقال بعض المحققين
ان العقل عند ملاحظة الطرفين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او
المعدومات يجد ... نسبة الخاصة او سلبية بعضها الضرورة او البرهان ... فتلك
النسبة من حيث انها يقتضيه الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول
من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وما في الخارج ايضا
فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة
المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما من ... يكون بمعنى انها مطابقة
لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في السلب والايجاب فعلى التحقيق

هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا والحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان
خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته
خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان
لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر
لانه لو ثبت له شيء لثبت ثبوته والا انتفى وما بعده لا ينتفى اعني مصداق
الحكم بان ثبوته ثابت وذلك بحكم ثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة
الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وينقل الكلام اليه حتى يثبت هناك ثبوتات غير
متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع
الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض
فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك بحكم ثبوت الثبوت
اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة بحكم المقدمة الثانية اعني بحكم الثبوت
السابق على هذا التقدير وينقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا
فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك التسلسل باطل ببرهان التطبيق
الذي هو العمدة في اثبات الصانع نعم لا يقال برهان التطبيق انما يدل على امتناع
في الموجودات ونحن اثبتنا ثبوتات فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا
نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة
في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا
ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان
ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او
بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان
يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب الحكاية وعلى اعتبار الوجود
الذهني وكيف يتحقق الشيئية بل ونفسه اي بدون الوجود مع
اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف يعني ان القدرة باسرها
فما اثرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية ليست بمقدورة او في الوجود
ولا يتصور وجودها لاسيما ان الوجود لا يرد عليه التقسيم او في الاتصاف وهو منتف

في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه ايضا يكون ثابتا ويلزم
التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يؤثر القدرة فيه
بالايجاد في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق
عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية يعني انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل
اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه
يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان
قيل قد تحقق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم
وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج قلنا
تاثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي
وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارح حيث قالوا تاثير
القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها
باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما
الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان
الاتصاف ليس اما اولا فلانه على هذا التقرير يلغو ذكر اثبات القدرة
بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا تاثر واما ثانيا فلانه
انما يتم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته والحصار
الموجود مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات متناهية عندهم
ولا يحصل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين
ان لا يحصل الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت
في العدم اشخاص غير متناهية لكل جنس ونوع كما هو مذهبهم ويكون تلك الاشخاص
كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة
الثانية وذلك يبطل حكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية ويسندهم
على انها لو تمت لكون باقي العدمات مستدركا ويمكن دفع الاستدراك بان يحمل
قولهم والحصار الموجود دليلا براسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان
التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق

قوله الا وذلك ان يقال لا يتصور تاثيره في الوجود بجعله وجودا
بل بجعله متصفا بالوجود فان الوجود من حيث هو لا يتصف بالوجود
بالوجود وتحقق اتصاف الذات بالوجود لا يستلزم ان يكون الاتصاف
لا يتصور تاثيره في الذات بجعلها ذاتا ولا في الوجود
بجعله وجودا بل بجعله متصفا بالوجود بل لا يمكن
ودفع بلغو ذكر اثبات القدرة وان لم
لو ثبت اتقوا التعجب الا استغناء بامر كليا
على التشبيه وذكر ان الجواب انا القدرة
الوجود صفة للماهية كما ان البياض
الصباغ

في ايراد ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان يكون الممتنعات الثابتة
في العدم اكثر متناهية مع انه لو كان المعدوم شيئا ثابتا في العدم اشخاص غير متناهية
لكل نوع كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك ماق او يمكن ان يق والحصار
الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم
ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يق الموجودات متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات
اخ قلنا على راى المص لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه
كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما يلزم ذلك على راى المعتزلة وساير المتكلمين
فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا سند لهم سوى برهان التطبيق
وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات الخ لكن للناسب
على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الثابتات اخ الا وون مع ويمكن الاعتذار
بانه لما كان هذا الدعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله تغير الاسلوب
ولما استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم
دون بعض وكذا بعضه مقدور دون بعض وبعضه مراد دون بعض ولولا التميز
بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الآخر
وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشار اليها العقل وذلك لا يتصور الا بعد
ثبوتها في نفسها اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه
اجاب المص بالنقض وقال **ولو اقتضى التميز الثبوت عينا**
لزم محالات كثبوت النفي وثبوت المركبات الخيالية من العدم والممتنع
الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء هذا الدليل المذكور في كل
منها مع انه مح ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يق ان اريد بتميز المعدومات
تميزها في الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكرتم اثباتها انما يدل على التميز
الذهني وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني
ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية كما سيأتي في هذا الفصل
فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفات الثبوتية
مح واجاب المص اولا بالمنع فقال **والامكان ليس ثبوتيا بل هو**
امر اعتباري لما سيأتي في هذا الفصل اخ وثانيا بالنقض و
قال **يعرض الامكان لما وافقونا على انتفائه** كالمركبات
الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم
ثبوت تلك المركبات مع انها منفية اتفاقا وهي يرادف الثبوت والعدم

النفي

النفي واذ لا واسطة بين الثبات والنفي حقيقة واتفاقا **فلا واسطة بين الوجود والعدم** واثبتها
امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا
موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زائد على ماهيته
لما مر في بحث زيادة الوجود وينقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا اتصف بنقيضه واجاب
المص عن هذا الوجه بقوله **والوجود لا يرد عليه القسمة** الى الوجود والعدم لاستحالة انقسام
الشيء الى الموصوف بنقيضه واعترض بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل تحقيقه
اذا عرضت على ما بين الاستدلال ان الوجود اما موجود واما معدوم اولا موجود ولا معدوم والاول
باطلان فتعين الثالث وهو المط ومحصل الجواب بان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء
الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي
مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يتضمن
ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره فلان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ
لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود
معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا و
سلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا لا يمكن وروده و السلب
عليه حتى اذ السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين شيئين
لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب سلب ولا يكون ذلك ارتفاع النقيضين وانما ارتفاع
النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث
فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب
سلبه له وليس شيء منهما متصورا لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور
اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية
عن القضايا المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها هذا
كلامه وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في
هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الوجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم
الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا
الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه
انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود
معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر الا ان يقال انه لا فرق بين الوجود والوجود
وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نسلم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه
بل معناه اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم اذا لم يكن بين المعدوم والعدم
فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون
قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها
اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء
عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول ثم لك

معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا فان فسر العدم بسلب
الوجود بمعنى اللاوجود فلا سلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق نظر في قوله
الوجود لا موجود يدل على سلب سلب الوجود للوجود وانه لم يتصور سلب عن نفسه لم يتصور
اثبات سلب لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات الوجود عن
الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذ سالبة المحمول لكنها لم تأخذ سالبة المحمول حتى يكون معدولة
معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليس يدل على سلب الحكم ولكن لا نسلم ان النسبة لا يكون الا
بين متغايرين فان المفهومات بالنسبة الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق
مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم المفهوم ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات التي
تصدق على انفسها فيصدق القضية الموجبة القائلة الكلي كلي والمفهوم مفهوم والمفهوم مفهوم ومفهوم
الجزئي والشخص واللاشيء الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فيصدق السالبة
القائلة الجزئي ليس بجزئي والشخص ليس بشخص واللاشيء ليس بشيء نعم النسبة يقتضي التغاير بين
المنسوب والمنسوب اليه واما انها تستدعي التغاير في النسبة الخارجية فكم واما في النسبة
العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم قولك لا يتصف الشيء بنقيضه
قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يحمل مثلا الوجود عدم
او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل
واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم
بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم
ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ان الوجود ذو لا وجود والثاني
ان الكلي [illegible] ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان
مثلا [illegible] ولا وجود له في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم
والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع
تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله

تمت الحاشية

لكن لزم ثبوت ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو الحال فتح تلك البرهان لعزة ولذلك
فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم تعلقها تعلق من الطرفين فانهم قالوا
قد تحقق في الحقيقة حد العدم واستلزمه حد الوجود ولذلك جوزوا ان تكون
الحال ثبوتا للموجود ولم يجوزوا ان تكون المعدوم ثبوتا لها فلا عليهم لو جوزوا
ثبوت الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي اثبتموها حقائق الغير فيجب ان الموجودة
لا تجوز ثبوتها بالمعدوم والا لزم ثبوت تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم فكيف
اثباتها الدليل في تلك الاحوال مع استفادة المقدمة الاول فيها وذلك يكفينا في
النقض والمقر رجوعهم بقول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل تقديرا
مشيرا الحال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف
بالتماثل والاختلاف لان التماثل والمختلفين عندنا من اقسام الموجودين واذا
لم تجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف
لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم تجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها
متمايزة في الخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات
والثاني انا لا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل
في الموجودات لا في الاحوال التي لا موجودة ولا معدومة فقال المصنف هذان العذران
باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او
معدومين او حالين كما زعمتم فانهما مشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم
خاصة الا انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين في تمام الماهية
وهذا التمايز اذا كان بين الموجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من
الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال ان الاحوال
مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متمايزة
بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من نفي الوصف بالاعم
الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة برهان التطبيق جار
على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت
موجودات او احوالا كما زعمتم فيبطل ما فرعوا عليها اي على القول بان المعدوم
ثابت وعلى القول بثبوت الحال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم
فانهم اتفقوا على ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق
وان الثابت من كل نوع من الذوات المعدومة غير متناه ومن اتفاقاتهم تأثير المؤثر
فيها فانهم متفقون على انه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم
من غير سبب وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود اقول على هذا اي
ان يحمل كلامه لا على ما قاله الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات
ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والسائل بها شئ الى غيره كما في الصفات الحكم
اذ لا معنى لجعل هذا الكلام هذا المعنى من تفاريع ثبوت المعدوم ومن اتفاقاتهم
تناهيها حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذوات
وانما الخلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية

بالتماثل مع

والسوادية وما يشبهها كالحلول في المحلات التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود
فقط لا في حال العدم اتفق وذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية
عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب
الجمهور الى ثبوتها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها
في حال العدم بصفات الاجناس حتى زعم انه يجوز حتى التزم رجلا معدوما على فرس معدوم وعلى
راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهي حاصلة بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن
ابن عياش انها صفة واحدة ولست يعرض ثم اختلفوا الا الشحام فزعم ابن عياش ان
الجوهر حال العدم لا يوصف بواحدة منهما فلا يوصف بشيء من الصفات على ما عرفت من مذهبه وذهب
الشحام وابو عبد الله الى انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفوا فقال
الشحام ان الجوهرية حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو
حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بجعله
معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة
بذلك ومن اختلافهم في المكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان
الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوز ابو الحسين الخياط والكعبي وابو يعقوب الشحام
انه حتى التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل يكون هذه الاشياء
اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه
بالقدرة والعلم والحياة فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية
لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال الامام الرازي
هذه جهالة لا تستلزم اتحادا ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة فهذان لا يعلم
وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات الوجودية
بوجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كل الصفات الوجودية معدوم
مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم تحرك
بحركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم القول بكون
محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول
بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود
الذهني يجوزون ان يحمل بحيث كما ذكرنا انهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات
والوان لا وجود لها في الخارج لكن لا على وجه تظهر منه الاحكام والاثار ولا يصدر الخط ولا
يلزمهم سفسطة هذا القائل بل انهم في جميع ذلك سواء هم يقولون ان الاتفاق على
هذا الحكم لا يكون الا في قوة ادراكه وهو لا يقول بذلك كما مر مرة وعلى القول
بالحال ان قسم الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال المعلل المتحرك
بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك والعالمية بالعالم والقادرية بالقدرة ونحوها اي غير المعلل وهو ما يكون
ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به كالانسانية للسواد والوجودية للاعراض والجوهرية للجواهر
والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها لعلة بسبب

معان فالنسبة وجودا وما تسم تحليل الحال بالحال وقد نقل عنهم ان الاحوال المعللة لا تكون
الا محدودة وما تشبهها فان غيرها من الصفات لا ريب في انها احوال ومن تحليل الاخلاف
الى اصناف الذوات معا اى بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الاحوال كلها معانا [illegible] في اثباتها
والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو
اصلها وبنيتها ما تفوض عنها ثم الوجود قد يراد به على الاطلاق من غير ان يعتبر بشئ
اصلا لا ذهنا ولا عينا اذ يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم يشمله
اى يضاف الى شئ اصلا فيجوز ان يقيد من قطع النظر عن كل ما يغايره وما يجئ من
ان الوجود لا يتصور الا مضافا الى الموضوع انما هو ان كان فرضيا فان العدم اولا يعقل
الا مضافا الى الشئ ما يوجد فهو كى بلا دليل بل البديهة يشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب
الوجود المطلق [illegible] بمعنى انه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا
فلانا قد تصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود
لم يتصور ذلك وقد يتقابلان اى الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل
بل باعتبار [illegible] في تقابلهما فانه اذ اتصف كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات
الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور
موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان
في محل واحد بحسب نفس الامر اى لا يتصف محل واحد بهما في نفس الامر وهنا ليس كذلك فان اتصاف ذات
الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهنا
ليس اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل
قد فرض ذاتا متصفة بالوجود والعدم وليس ذلك من اجتماع المتقابلين المستحيل الى هذا المعنى
اشار بقوله فتقابلان اى مفهوم الوجود والعدم معا اى يجتمعان في محل واحد فان قيل اذا كان
هنا ما موجودة في الذهن ومعدومة في الخارج فانها متصفة بالوجود المطلق بحسب نفس
الامر لاتصافها بالوجود الذهني بحسب نفس الامر ومتصفة بالعدم المطلق بحسب نفس الامر
لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق
في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وذلك اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة
في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما عرفنا هو ان لا يضافا الى شئ بان يعتبر
وجود هذا وذاك وعدم هذا وذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا
باى وجود كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق هو ان يكون معدوما باى عدم
كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابله العدم
يعني انه يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح لي في شرح هذا المقام وقد قيل في
شرح هذا المقام قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق
قد يتصور فيعرض له الكون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق
ثم استلزام عروض المقيد للشئ عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل بغير اعتبار
الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل ومن
حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر

فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه موصوفا باعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل
تقابله وباعتبار انه موصوف له لا تقابله بل يجتمع معه وقوله فيتقابلان معا اى الوجود المطلق
والعدم المطلق ربما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز في نفسه
اصلا ولا يتميز انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور نقيضه قطعا وهو العدم
المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا اقول فيه نظر اما اولا فلان
اجتماع المتقابلين موجود في احدهما للآخر فليس تحقيقا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير
الاعتبارين وانما المستحيل اجتماعهما لعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود
والعدم في محل بان يكون موجودا ومعدوما يمكن اجراء هذا العذر فيه بان يقول العدم من
حيث انه سلب الوجود يقابل الوجود ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل من الاعتبارين
مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فاعتبار انه سلب
له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان
معنى قوله يتقابلان معا ما ذكره لكان هذا المطلب وقد لوحظ مقيدا الى نفسه بالالحاق
فيقابله عدم شامل اى منسوب الى ذلك الامر وينتقل الى موضوع كما يقال ملكة لا فقط
في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل
بين الوجود المقيد والعدم المستند فالظاهر تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب
انما يعتبر نسبتهما الى قابل الوجودي بمعنى ان يحمل احدهما او يلحق ولا شك ان جميع الماهيات
قابل للوجود اذ المراد بها ما هو اعم من ان يعرف المراد بالملكة هنا ما اصطلح وقد يقال اى
الموضوع في العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر
الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت اتصافه بالامر العدمي فهما العدم والملكة المشهوران
وقد يعقد نوعيا وجنسيا وح اى حين حال قد نوعيا وجنسيا وكذا اعني ما قد
شخصا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت فهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود
لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فلا يكون له جنس فلا فصل له اما بساطته
واما ان ما لا جنس له لا فصل له ما سيأتي اما بساطته فلانه لو كان له جزء فاجزاؤه
عرض الوجود له كما يدل من ان الوجود لا ينافي المعقولات بل عرض لجميعها لكن عروض
لم يرسم لاستلزامه ان يكون الشئ عارضا لنفسه او يكون العارض تمام عارضه
والجواب انه من المفهومات ما يعرض لا نفسه كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم
الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه
واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المخبر عنه والمفهوم ونظائرها
من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بانه
لو كان له جزء فان كانت موجودة تتعينا اما بالجزئية فيلزم تقدم الوجود على نفسه
او بغيره او بالعرض فيلزم ان يكون الشئ الذي عرض والموجود معدوما
وان كانت معدومة فان اعتبر العدم معها بالجزئية لزم تقوم الشئ بنقيضه وان اعتبر

وان كانت معدومة والاعتبار [illegible]

بالعرض يلزم تقوم الشئ بما اتصف برفعه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فان مثلا الحيوان
بسيطا اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره وساق الكلام الى آخره واقول فانا نلتزم
تقوم الشئ بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس
بدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة فليتأمل ويمكن دفع الاخير بان المراد
بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ثم السلاطين انه لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب
بالتزام كون الشئ الذي فرض جزء الآخر موجودا ولا منافاة في كلام ويتكثر بتكثر الموضوع
اي الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما يصدق هو عليه من الافراد حيث تكثر الموضوعات اي الماهيات
الموضوعة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف ماهياتها
بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم
اشتكر بالفصول او هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان
غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس
مردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة
افراده محصلة الماهية اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون افراده بسائط محصلة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها
والحق فاذا كانت افراد الوجودات الخاصة متحصلة بنفس مجرد الاضافة الى موضوعاتها
كما ذكره هذا القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع
الاضافات فلا يكون مع الاضافة فرد او جزء فالوجود المطلق انما تمام حقيقتها اذا جعلت
الاضافة خارجة عنها او جزء منها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص ويتكثر اي الوجود المطلق
بالتشكيك على افراده اي على افراده الحاصلة للماهيات فانه يقال على وجود العلة وعلى وجود
المعلول بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر وعلى وجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى
وجود القار وعلى وجود الغير القار بالشدة والضعف وهما فرد الاشتداد والضعف الازمنة
وكما ان الوجود المطلق بالتشكيك والحكم فان وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى فاذا
كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لانه من افراده ولا من الماهيات
الموجودة لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متفاوت الحصول بالنسبة الى ما تحته
لا يكون جزءا منها وقد سبق ان كلا منهما من الماهيات والتشكيكية من المقولات
الثانية وهي الاعتبارات العارضة للمعقولات الاولى فوجب ان يكون ما هو في الوجود اي ليس
لها وجود خارجي اصلا والا لكان لها شئية اخرى وتسلسلت الوجودات الخارجية
فلا شئ مطلقا بتة اي الشئية المطلقة يعني عند صدقها على الموضوعات ثابتة في العقل
بل هي من خصوصيات الماهيات في العقل وقد علمت ان الشئية لا تتحقق في خارجه لا هو
بل هي انما تحقق عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة كما هو شأن سائر المعقولات
الثانية اقول ولا يخفى ان هذا بعينه ينافي الواقع شأن ما سبق من ان الوجود
قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشئية عبارة عن الوجود او ما يؤول معناه اليه وان اريد
ان مفهوم الشئ الكلي ليس موجودا في الخارج الا الاشياء المخصصة بلا ريب التفريع والتخصيص
لمفهوم الشئ فان طبايع الكليات مطلقا ليست موجودة في الخارج سواء كانت متعقلات
اولى او ثوان فالحكم بلا ملاءمة الاقتران عنه مشكل بل هي الخصوصيات الماهيات وقد تمايز الاعدام

ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة فتراك اذا قلت عدم العلة اولا فعدم المعلول الى عدم العلة
ولولم يكن للاعدام تمايز لما كان كذلك وما في عدم الشرط ووجود الشرط
مع عدم الضد ووجود الضد الآخر كذلك اي الاعدام فان عدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم
الضد مصحح لوجود الضد الآخر ظاهر لكن يمكن للاعدام تمايز لما اختلف مقتضياتها وحكم الخلاف
العدم في نفسه لا تحقق له فلا يتصور الاشارة اليه ... فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق
ومشار اليه عقلا فان صاحب الملاقي في تمايز الاعدام بل الوجود الذهني اولا تمايز المعدومات
الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود لما في الذهن
وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ثبت المعدومات
اولى المخارج ... المعدومات متمايزة وانه لم يكن ذلك اه ... الاحوال الكلام الفلاسفة
الصوفية تمايز في الكلام الحل ببيان التفريع بهذا الوجه انه ورد ان الاعيان الثابتة العالمون
المثبتين للوجود الذهني يقولون تمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له القائلون
بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال اذا كان ذلك التمايز لكونها موجودة
في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما
بل لا تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال التفريع انه لما كان التمايز وصفا
ثبوتيا استدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات
التي لا عينية لها باعتبار الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم
قد يعرض لنفسه لانه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون الموجود
باعتبار العدم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل
مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فلم او الم
حيث قال قد يعرض لنفسه فان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه
والمراد من عروض العدم لنفسه انتفائه وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون كالماهية
متحققة والعدم قائم به قيام العرض بمحله وما يتوهم من ان العارض العدم المطلق
ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف
مدفوع بانه اذا عرض لا جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك
المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف
ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر
بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته لا ذاتيا
لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل العدم
المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد
والعدم المعروض غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل عليه اي هذا
العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول
ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على
نفس الامر كثير شائع بمعنى ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول لحركة
المفتاح مثلا فارتفعت العلة لحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقول ارتفعت



وكان اليد فاذا تحققت حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه
وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة
المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود
المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كان العلة غير
متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم
المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة تامة من
غير ان يكون سببا لها كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من
غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز في الذهن يعني
ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن
يجوز ان يكون علة لها في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر
عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على
عدم العلة علة اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة
برهان اني وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم
المعلول برهان لمي الحد الاوسط في البرهان لا بد ان يكون
علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط والا لم يكن برهانا
على ذلك المط فان كان مع ذلك علة لثبوت الحكم في الخارج
فالبرهان لمي والا فاني سواء كان الاوسط معلولا لثبوت
الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم و
انما سمي بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت
وبرهان اللم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم لم الدال
على العلية وبرهان ان انما يفيد علية الحكم ذهنا لا خارجا فهو
يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ما ذا فهو لا يفيد ذلك
فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في
برهان الشفاء فصلا في ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما
يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان
برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما
ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب
قلنا قد افاد الشيخ في هذه الدعوى قدس سره انشأ الاشتباهات
الغفول عنها اعدها انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل

المذكور

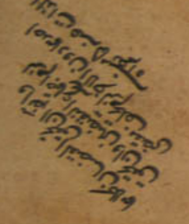
المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن
الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين
الوجود له والاوسط كذلك للاصغر ثم تبين الوجود للاصغر ثم الاكبر
بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس
برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم
في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان ان ماخوذ من سبب
الحكم او من امر آخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان
مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في
جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا رأينا
صنعة علمنا ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق
وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين
اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي
كقولك كل جسم مؤلف من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مؤلف
فاما المثال الاول وهو ان هذا البيت له مصور فليس مما يقع
التيقن الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي
كان فان الاعتقاد انما يصح مع وجوده والتيقن الدائم لا يزول بل
وكلامنا في التيقن الدائم الكلي واما المثال الثاني فليس المؤلف
فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلف وهذا هو محمول على الاوسط فانك
لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف
للجسم وان كان جزءا من ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون
اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن بالتيقن
الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون هو وهو علة للحد
الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المؤلف
شيء آخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف
فيجب ان يكون محمولا على المؤلف هذا كلامه وبهذا ظهر ان ما قيل مراد
الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم
اليقيني بوجوده الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل
على وجود علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صرح في

ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على
العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه
العبارة فاعلم انه لا سواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا و
معلول له مطلقا وقولك انه علة ومعلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما
يغفلون عنه بل يجب ان تعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر
وعلة لوجود الاكبر في الاصغر ومثاله قولك في شرح مسئلة العالم مؤلف
وكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا
للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس
باني وهذا الكلام انه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له
علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس برهان
اني وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة
على المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا يجدي بطائل لان الكلام في ان
هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفروا منها
بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين والعلم بالمعلول
المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما فظنوا واطلقوا على الاستدلال لوجود
معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة
كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الراي وبعد سطوع
الحق من افق البرهان لا باس بان لا اعتداد بما ذكروا ثم [illegible] الى اعتبار
المتدبين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة فقد تحصل من هذا
ان برهان الان مطلق في مواضع عشرة واما في ما له سبب
فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول
الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم
العلة علة لعدم المعلول في الذهن يكون له علة في نفس الامر ايضا و
الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم
المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن
فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج
لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في
الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى

هنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية
ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم تنقسم الى
اقسام ثلثة لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير
ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما
يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني
وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم
الذهنية فالمراد بالعلية في الذهن ما يكون منشأ العلية فيه وجود
العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة
والمراد بالعلية في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة
من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه وعدم العلة بالنسبة الى عدم
المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في
الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه
في الذهن يحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول
بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن
وجد عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن
بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس
عدم العلة والاشياء المترتبة في العموم والخصوص تتعاكس في العموم
والخصوص عدما اعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا يجب ان يتحقق
كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما
والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم
الاخص وجودا وقد لا يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول
ليس حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق اي الوجود
يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما وهذه المسئلة من
المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض
الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكر بان هذه القاعدة منقوضة بالامور
العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من الانسان ونظايره
واعم من نقايضها ايضا [illegible] فلا يتعاكس فيها العموم في العدم وهو سؤال
مشهور للكاتبي اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في
كتب المنطق وقسمة كل منها الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دائرة
بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان
وجود الشيء اما ان يكون بغيره ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثاني



ككـ هذه الثلاثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني
هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها
لهذه الثلاثة يجب اللفظ لا يجب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على
دور ظاهر اذ عرف الوجوب اي وجوب المحمول الذي هو الوجود
او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه
وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك
بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان
والامتناع وقد توقف تلك الثلاثة ذاتية اي يجب الذات
فتكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه
الثلاثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق
ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان
نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه
سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات الموضوع
اما ان يقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض
تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع
والثالث هو الامكان وتخيل قسم رابع وهو ما يكون ذات
الموضوع مقتضيا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة
على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من
النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها
او بالعكس مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء
احد النقيضين يمنع عن الآخر والمنع من الآخر يستلزم
عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف
ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا لجزم العقل بالانحصار
نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان حصل مما يحتاج الى امر
خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك
حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا صرفا لا يهمنا فان قيل
فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على
مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري تع واجبا لان



بعد

وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا لزم
تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة
للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون
من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات
الباري تع واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى
الاقسام الثلاثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا تخرج
عنها لان الذات اما ان تقتضي الوجود او العدم او لا هذا
ولا ذاك وذات الباري تع لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت
لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تع عن ذلك
علوا كبيرا قلنا هذه القسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم
ولا تتصور الا فيما له ذات مغايرة لوجوده وذات الباري تع عين
وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود
الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده
وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تع من القسم الاول فاي
شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال
العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء حيث قال
ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في ظاهر العقل الانقسام الى
قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه
لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في
حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده
الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني
ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند
العقل في بادي الرأي لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما نقل من
ان الوجود الذي هو عين ذات الباري تع هو الوجود الخاص و
الوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص
الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم
ان وجوده يقتضيه ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود
ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد الوجود

فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته
كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي كونه موجودا ولا كونه معدوما فاذا فرضنا
الوجود الخاص للوجود المطلق مما يمكن فردا من افراده لا يكون
وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان
الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان
يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما
كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا في القسم الممكن اذ لا مجال
لقسم آخر لانا نختار ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون
موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما
او عدما لانا نقول قد عرفت ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب
والامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود
فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود مثلا والمحمول في القضية
لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة
عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا
القياس حال الامتناع والحاصل يلزم على هذا التقدير ان يكون
الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممتنع ممتنعا
لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص
للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن مفتقر
الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا
الى المغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب
بمعنيان على ما مر احدهما صفة للموجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني
صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود
السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني
وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك
لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري
مقتض للوجود المطلق ان وجود الباري تع وجود خاص يقتضي
كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود
المطلق لانا نقول ح يلزم ان يكون ذات الباري تع موجودا
بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود

المطلق

المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا
اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا لا
ذات الباري على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق استقلالا
ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان
اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو
الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود
المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وان اللازم كون الوجود
الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا ح يكون الواجب
ذا ماهية ووجود مغاير للماهية غاية الامر ان تلك الماهية وجود
خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات
الباري تع عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى
اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين
وهي هذه مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث
لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير الذي يوجده غيره فهذا
الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر
الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود
عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور
والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور
واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته
وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود
له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر
الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور مح والتصور ممكن
وهذه حال الواجب الوجود تع على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها
الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده هو عين ذاته
فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما مح ولا يخفى على ذي مسكة ان
لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال
الواجب تع عند جماعة ذوي بصاير ثاقبة وانظار صايبة
فان اردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في الموجودية

فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء
في كونه مضيئا ثلث الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد
ضوءه من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فهيهنا
مضيء وضوء مغاير وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء
بالذات بضوء هو غيره اي التي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء لا بحيث
يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه لضوءه فهنا امرين
لذات وضوء مغاير لذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه
كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى
واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف
الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر اليه الاوهام ما قام
به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع
له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء
مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر وصار مضيئا بذلك الضوء
بل اردنا به ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء لغيره والمضيء لضوء هو
غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه
بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل
فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابلية
للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة
فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما شهد
به بديهة العقل ان واجب الوجود تعالى يجب ان يكون في اعلى مراتب الوجود
لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث
الى الآخر يعني ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالآخر
لامكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات او بالعكس وذلك لان
ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يوخذ الاولان اي الوجوب
والامتناع باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع منهما لاستلزام
اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون
الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات
يمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير

وكذا

وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة
اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات
اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احدى الباقيتين
لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها ولست مانعة الجمع اذ يجوز
الجمع بين الامكان الذاتي واحدى الباقيتين اقول هذه القسمة
المثلثة يكون قسمة الشيء الى نفسه والى غيره ويشترك الوجوب والامتناع
في الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن
ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع
فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان
الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود
بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه
وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في الاضافة يعني اذا اضيف
الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس ح ويصدق كل منهما
على الآخر فقيل المراد تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب
الوجود فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما هو واجب العدم ممتنع
الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر كان يحمل وجوب الوجود هو امتناع
العدم فليس يصح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للآخر
وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع
العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان
ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا تصادق ان حقيقة نعم يتلازمان ويتعاكسان
اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يق
انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب
الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه
وهما وصفان للذات واحد فتصادقان كالمشتقين منهما فانا
اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه لم نقل هذا الحمل ليس
بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء
وهما متغايران وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين
اعني الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعني الضرورة الجانب الموافق

دالامكان الى صحة ممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن
الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع
والممكن بالامكان الخاص وقيل اراد بعموم الامكان عموم ما يشتق
منه كما بينا آنفا من اساغ الحمل من تلك الكيفيات اقول فيه
انه ما مر من الكلام وانما نسب الى العامة لان العرف العام يستعمل
الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع
الوجود وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من
الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس الممتنع العدم ممكن العدم
فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة الطرف المخالف فهو سلبها
او ما ساوى ذلك السلب والحكما لما وجدوا الامكان يستعمل
في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها
ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان
فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما لكونه
اعم منه مطلقا وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز
وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا
الى ان الممكن الحقيقي المتصف بحقيقة الامكان ما لا ضرورة في شيء من
طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما نسب الى الماضي والحال
فانه لا يخ عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط
المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان
لم يكن يعلم ما لم يخبر عنه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل
فانه لا يتعين ان يوجد فيه اذ لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل
بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان
موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بالايجاب الذات لان
الكلام في الممكنات ولا بالايجاب الغير لعدم حصوله بعد وكذا بان
هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال
وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة
الى علل بها يجب وتمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها

في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر
الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال
العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا
بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا فاورد عليه بانه لو تم وجوده في الحال لا
ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال
لئلا يكون ضروري الوجود اشترط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون
ضروري العدم وايضا لو اوجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال
لاوجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب
ان يكون في الحال موجودا ومعدوما لانه يمكن في جانبي الوجود والعدم
او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب واشتراط الخلو عنه
كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه
ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المص الى الاول بقوله ولا
يشترط العدم في الحال والا لاجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من اشترط
ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه
في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان
حدوث العدم حتى يلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان
الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه
يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور والثلثة اعتبارية لصدقها
على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب
العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت
هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون لاستحالة اتصاف المعدوم
بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع مفهوم
واحد يضاف تارة الى الوجود وتارة الى العدم واعترض عليه بان
صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء
بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا لوجود بعض الجزئيات
كما في سائر الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم
وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان

من غير لزوم مح نعم لو لم يصدق الشي الا على المعدوم لوجب كونه معدوما
وليس الامر ههنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق
عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه
ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كان هذه الامور متحققة
في الاعيان فاتصاف مهياتها بوجوداتها لاحق عن احد هذه الامور ونقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو مح اقول انما يلزم التسلسل ان لو كانت هذه
الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كانت بعضها موجودة
دون بعض فلا يلزم التسلسل لجواز ان الوجوب موجود قوله فاتصاف
مهيته بوجوده لاحق عن احد هذه الامور قلنا لجواز ان اتصاف مهيته
بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس موجودة في الخارج حتى يلزم التسلسل
في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة
الى الضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهي ان كل ما تكرر نوعه اي يكون
اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام
حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق
يلزم ان يكون اعتباريا والا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم
والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو
ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام
الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وهو مح لانا
نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يق لو كان الامتناع
موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نم ان الوجوب
لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم
امكان الواجب لما سياتي اجيب بما سياتي ايضا ولو كان الوجوب
ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة
الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم
امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو
كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب
انا لا نم ان الوجوب امر به يجب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمه

علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته الثاني
انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب
الواجب جائز الزوال لكان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال
الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان
ممكن والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في
الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان
من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي
امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم
قوله ان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة
الوجوب في نفسها استلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم
ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمها مع اتصاف
الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة
يستلزم ذلك اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب
من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية
اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك
لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة
المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق
في الجواب ان يق اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب تعالى
يقتضي وجوده بنفسه يقتضي وجوده وجوبا ايضا فالوجوب وان كان
جائز الزوال بالنظر الى ذاته الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو
الذات عن الوجوب وانما يلزم ان لو لم يقتض ذات الواجب وجود
الوجوب الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك
ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب
لامكن عدم الواجب ايضا لان امكان الملزوم ملزوم لامكان
لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب
سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه
ملزوما لعدم الواجب اقول ويرد عليه مثل ما مر من ان ذلك
لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب
ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم

واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده

الذات الوجوب لكنه يقتضيه الزوال
بالنظر الى الذات واجبا فلا يلزم
جواز زواله عنه

العدول الاول ممكن لذاته ولانه يلزم عدم الواجب لممتنع لذاته
وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج
الى سبب يتقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا
واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب
ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره
فننقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا
وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب
ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق
على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد
ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث
والذاتية وامثالها من الصفات التي لا تتأخر عن وجود موصوفاتها
جعل صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات
تأخرها عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت
وجودية لوجب تأخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض
على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول
كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء
الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه قلنا الجواب
انه معدوم لا عدم واقتضاء الاقتضاء ولا استحالة في ان يكون
مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا
عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس
بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر
العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في نفسها انما تحققها باعتبار
العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبر العقل بل لو فرض عدم
العقول كلها وحينئذ لا يتصور ان لو عدمنا اعتبار الوجوب وفرضه
قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف
الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة
موجودة في حد ذاتها على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين
وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم
وما جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا معدوما

لارتفع

لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق
بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان
لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث
التقابل ان الامرين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا
كالمتضايفين والمتضادين واما احدهما وجودي فقط كالسلب
والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب
والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا
وذلك ينافي لما ذكرتم قلنا سنبين في بحث التقابل جواز كونهما
عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه
سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودي ههنا الموجود
الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما
في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي
يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع
والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان
بما هو عدم بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع
ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان
موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اولا يمكن
الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون
ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا وبوجه آخر لو كان الامتناع
ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة
اقول ويندفع بان نفي ذات الواجب موصوف بامتناع
العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا
ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات
الواجب تعالى يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من
ان كون مفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا
بناء على ان الامتناع مفهوم واحد مضاف تارة الى الوجود واخرى
الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المص والحق ان المراد

بهما كما اطلقنا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع
الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه
بالوجود ح تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات
لكن وجود الممكن متأخر عن امكانه بمراتب لانه تق امكن فاحتاج
الى المؤثر فاوجبه فوجد وهذا من فروع القانون المذكور
لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان
عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونقيضه لان نفي الامكان عدمي
بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام
لكنا نفرق بالضرورة بين الامكان وسلبه واجاب المص حيث
قال والفرق بين الامكان ونفي وامكان المنفي اي امكان
الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام
قد تتمايز وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد
عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي والامكان المنفي غير ثابت
على زعمنا على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون
نقيض التالي صادقا عنده اذ على ما ذكرناه يكون التالي عدم
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب
الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى نظرا الى الفرض
غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفي فرضا مع
صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو ونقيضه
تحت الاعدام التي لا تمايز فيها قيل ح يمكن ان تقرر الدليل
هكذا وهو ان يق لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز
في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على
ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ
المقدر عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان
واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي

حتى يلزم من الفرق بينهما
ثبوت الامكان بحكم استلزام
نقيض التالي لنقيض المقدم فاثبت
الفرق بين نفي الامكان صح

الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له مما فيه وح لا يكون
لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما
ذكر في بيانه غير تام بل المتحقق بعضه وهو الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي قيل هذا القائل وان دقق في دفع الاستدلال
لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة
كما لا يخفى وهذا الجواب منع استثناء عين المقدم فاين هذا من
ذاك والوجوب شامل للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير
التفات الى امر آخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار
غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع
بالغير ومعروض ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع
بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع
بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم
علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض
له الوجوب بالغير والا توارد علتان اعني الذات والغير على معلول
واحد شخصي هو وجوب ذلك الواجب والممتنع ان يعرض له الامتناع
بالغير والا كان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وانه مح ولا
ممكن بالغير لما تقدم ان القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب احد
الاقسام الثلثة الى الآخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب
بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لانحصار الاقسام
باسرها باطلة فلانه يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا
بالذات او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات
فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا
قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا
او ممتنعا فيلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع
النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير وانما يلزم من ارتفاع
الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير
فلا يلزم الانقلاب لا يق يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع
امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب وهو مح لكن امكان المح
مح كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه

وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له
الوجوب بالغير والامتناع بالغير لعين
ما ذكر في الواجب صح

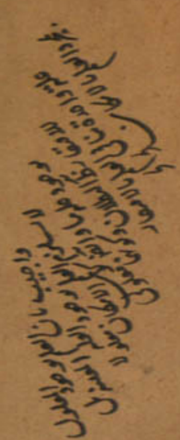
المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل لو سلم
كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه
المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم
بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا كما نظر بالتامل
الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته لا يثبت
له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما
كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا لوارد علتان
على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر
الى شيء واحد كما نظر بالتامل الصادق فان قيل لم لا يلزم من طريان
الوجوب او الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم
من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات
الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل
منها بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين من وجوب او امتناع
به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما
الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرا عليه الامكان
بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرا عليه الامكان واذا لم يبق
الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول
في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر
الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز
عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات بالغير فيلزم الانقلاب
وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب بالذات فلو
طرا عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع
واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي
فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول
والحق انه ان اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير
والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان
الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي
الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي
فلا يلزم من طريان الامكان بالغير عليهما حتى يلزم الانقلاب فان

عدم

عدم اقتضاء الغير الوجود والماهية لا ينافي اقتضاء الماهية الوجود نفسها بل يلزمه
لان الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان
واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير
وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها
بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا
لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون بالغير ممتنعا
انما الكلام في اجتماعهما مع الامكان فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا
لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما
موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا
يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير
وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا
بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير وان
اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية مقتضيا الى الوجود
والعدم فالكلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي
ايضا فانه ظاهر الاستحالة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير
وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا
لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول
الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر
الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليها
اي الماهية وعلتها يثبت بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير يعني
ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها
ولا ماخوذة مع عدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي هي
وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها
ح يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا
واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان
ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية
مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا
سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة
ويسمى ذلك امتناعا سابقا وكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق
وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق
وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري
اي الوجوب بالغير والامتناع كما مر سابقا آنفا وكل ممكن الوجود
ممكن ذاتي اي كان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا

[illegible]

واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا فكذلك الامكان اما امكان وجود الشيء
في نفسه واما امكان وجود الشيء لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود
لشيء آخر سواء كان حالا فيه كحلول الاعراض في محالها او حلول الصور
في موادها اولا فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في
حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن
حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده في
نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لآخر في الخارج
وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء
فيه فان العمى موجود لزيد مثلا في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن
الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في
الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المصنف
ممكن الوجود ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه كان بل هو
ممكن الحلول في شيء آخر واما حلول الاعراض في محالها او حلول
الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود
في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في
ذاته ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها
لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها
جواهر ولا حلول الصور في هيولياتها لانها مجردة واذا لاحظ الذهن
الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة
افتقار الممكن الى المؤثر ما هي فذهب الجمهور الى انها الامكان
وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث
شطرا وقيل شرطا واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل
اذا لاحظ كون الشيء الحادث متساوي طرفي وجوده وعدمه بالنظر الى
ذاته حكم بانه لا يرجح احد طرفيه على الآخر الا لامر خارج مغاير للممكن يرجح
احدهما على الآخر هو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا الاستواء
مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يعني من هذا الكلام
ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر
لا انه علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم
بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار
واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة والمعلول الآخر
لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر فتم اشتراط



العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان
يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة
بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان يعلم
انه صدر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز
ان يصدر احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى ويصح لا لزوم بينهما
لانه بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد
المعلولين على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها
بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا ببعض
الآخر الذي لزومها فنقرر ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من
غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود المعلول الآخر لكن مجرد
العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلم انهما ليسا معلولي
علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما
لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما
فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة
وان الحدوث ليس معتبرا في العلة لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا
اقول الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم
بان الممكن متساوي طرفي وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح
احد طرفيه المتساويين على الآخر والحكم بان احد المتساويين
لا يرجح على الآخر الا لمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في
طبائع البهائم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا
الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظ الفاء بين الامكان والحاجة
هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة الحاجة في نفس الامر وقد
يتصور وجود الحادث فلا نطلبها اراد ابطال مذهب من قال
علة الحاجة الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم
بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب
بالذات وان كان محالا لا نحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث
كيفية الوجود فليس علة لما تقدم بمراتب هذا ابطال لمذهب
المتكلمين باسرها وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم متأخر عن وجود المتأخر عن الايجاد
المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره
فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متأخرة عن علتها فيلزم على تقدير
كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب

اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان
هذا العلم متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس
الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة لافتقاره
المتقدم عليه بمراتب واجيب بان الامكان متأخر عن الماهية نفسها
ومن المفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متأخرا
عن كون الماهية موجودة لذاته ولهذا يوصف الماهية وجودها
بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية
ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تأخره عن الايجاد
ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المطلوب ايضا قلنا تأخره
عن الوجود ايضا ولا اولا بحصول الاولوية لاحد الطرفين بالنظر
الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الآخر
رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منتهية الى حد الوجوب او الامتناع
حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره
فينسد باب اثبات الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم
يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه
ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح
نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز
لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل
بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر
كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد
فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا عن سبب
فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف
اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاول
لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فان قيل
المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده مقتضي رجحانا غير منتهية الى حد
الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات
مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح
ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان
مقتضي الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضيهما الذات
بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة
معلوله فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كانت الذات
مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا

لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هذا خلف قلت الواجب على ما لزم من التقسيم هو الذي
يجب وجوده اذا لوحظ من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده
مع الالتفات الى غيره وهو الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي فلا
يلزم ان يكون واجبا والجواب ان الذات مع الرجحان المستند اليه
اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة الانفكاك
الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا او نختار ان تلك الواسطة المستندة
اليه لذاته لا تقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه
وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد
اريد به غير ما يكون الالتفات المرتاد هنا اي كون الذات مبدأ لاستحالة
الانفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره
اصلا واما ثانيا فان قيل ان السبب انما يجعل سببه اولى اذا كان
السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وجوده اولوية
المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد
من احتياجهما الى سبب وذلك محال وح نقول جاز ان لا يقع سبب
طرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة
الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان
زوال ما بالذات وهو محال لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز
ان يكون علة الممكن واجبا بالذات كالعلة الاولى فالموجودات
الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعا بالذات كعدم
العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما هو
واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء
كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك
السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه اقول
هذا الجواب في الحقيقة تسليم للاعتراض ونقض للدليل فالاولى ان يجاب
بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان
سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات
الممكن اذ لو صح اقتضاء ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان
مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز
وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على
الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاولى فيجوز ان يزول ما كان
مقتضى ذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على
الآخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع
ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح
اولا فان امتنع لزم خلاف المفروض وان لم يمتنع فهو موقوف وقوع
الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات

الممکن فهو فی وقوع احد طرفیه الراجح علی الآخر لذاته فرضا محتاج الی امر
خارج عن ذاته فلا یکون ذلک الرجحان کافیا واقتضی ذلک الرجحان
ان وجب به الطرف الراجح کان وجوبا لا رجحانا غیر منته الیه وان لم یجب
بل امکن فرضا وقوعه معه بانه وعدمه وقوعه معه اخری فان کان وقوعه
معه بمجرد ذلک الرجحان لزم ترجح احد المتساویین علی الآخر بلا مرجح وان
اعتبر فی وقوعه امر آخر لم یوجد فی الزمان الآخر لم یکن وقوعه بمجرد ذلک الرجحان
وقد فرضناه کذلک هف واذا عرفت ان الاولویة احد طرفی الممکن لا یکفی
فی وقوعه فلا اضرنا ثبوت تلک الاولویة ولا یهمنا نفیها اذ المقصود
نفیها دفع توهم جواز وقوع الممکن بسبب تلک الاولویة الناشیة
من ذاته من غیر احتیاج الی غیره لئلا یلزم انسداد باب اثبات الصانع
وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان یقول لا نسلم ان یکون الامر
الخارج عن ذات الممکن الذی یتوقف علیه وقوع الطرف الراجح
عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممکن
هو الوجود ولیس هناک سبب لعدمه فیجوز ان یوجد الممکن من غیر
حاجة الی مؤثر موجود فیلزم انسداد باب اثبات الصانع وها
تقی من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الی
اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا
اقول مدفوع بان الممکن المفروض لیس معلولا لشیء حتی یکون عدمه
مستندا الی عدم علته لم لا یجوز ان یکون عدمه مستندا الی امر موجود
ولا استحالة فی ان یکون العدم اثر الوجود انما المستحیل ان یکون
الوجود اثر المعدوم ولا یکفی الاولویة الخارجیة فی وقوع احد طرفی
الممکن بل ما لم یحصل یمتنع لان فرضها لا یحیل الطرف المقابل حتی لو
فرض وقوع الاولویة الخارجیة لا یجعل وقوع الطرف المرجوح محالا لما
مر آنفا من انه ان وجب وقوع الطرف الاولی لم یکن اولویة ما
فرضناها اولویة بل وجوبا واذا امکن وقوع الطرف الراجح مع وجود
تلک الاولویة الخارجیة فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها
تارة اخری فان کان وقوعه بمجرد تلک الاولویة لزم ترجح احد المتساویین
علی الآخر بلا مرجح وان کان وقوعه لامر آخر لم یوجد فی الزمان الآخر
فاما ان یجب مع ذلک الامر وقوع الطرف الراجح ثبت ما ادعیناه
من انه لا یکفی الاولویة فی وقوع الممکن بل ما لم یجب لم یقع او لا یحصل
هناک اولی وینقل الکلام الی تلک الاولویة فلا بد من الانتهاء الی حد
الوجوب لئلا یلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجوب
او لا من علته فوقع والمراد السبق الذاتی لا الزمانی فلا یلزم اتصاف
الماهیة بوجوب الوجود حال کونها معدومة کیف وهی فی تلک الحالة
متصفة بالغیر واذا وجد الممکن او عدم لحقه بسبب کونه موجودا او معدوما

وجوب

وجوب آخر یسمی الوجوب اللاحق والضروری بشرط المحمول لان کل ممکن موجود یجب وجوده
بشرط کونه موجودا وکل ممکن معدوم یجب عدمه بشرط کونه معدوما لا یخرج عنه ای عن
هذا الوجوب بقسمیه معلته فان کل قسم معلته لحقها الضروری بشرط المحمول والمراد
بالوجوب هاهنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم مثل الامتناع
السابق والامتناع اللاحق ایضا والامکان لازم لماهیة الممکن والا لجاز
انقلابه عنها وعند الانفکاک یجب الماهیة او یمتنع فیلزم الانقلاب
ووجوب المعلولات یعنی الوجوب اللاحق فی الممکنات اذ المقصود بیان ان
الوجوب اللاحق لا ینافی الامکان الذاتی بل الممکن مع وجوبه اللاحق باق
علی طبعه امکانه فاندفع ما قیل من ان قولنا الواجب لذاته موجود منقطع علته
ولا یخرج معلته عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب لاحق مع انه لا یقابله جواز
العدم بمقارنته جواز العدم هذا اشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود
لا اعم کما ذکرنا آنفا فان حمل جواز العدم علی جواز عدم الوجود یکون قوله
ولیس وجوب المعلولات بلازم لماهیة الممکن تکرارا ونسبة الوجوب الی
الامکان نسبة التمام الی النقص لان الوجوب تاکد الوجود وقوته والامکان الوقوعی
ضعف فیه والامکان الاستعدادی ویسمی الامکان الاستعدادی والامکان الوقوعی
ایضا وهو عبارة عن التهیؤ للکمال بتحقق بعض الاسباب والشرایط وارتفاع
بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه
بناء علی حصول الکثیر مما لا بد منه او القلیل فان استعداد النطفة للانسانیة
اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد
الجنین للکتابة اضعف من استعداد الطفل لها ویعدم بعد الوجود اما بحصول
الشیء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ولو جد بعد العدم
بحدوث بعض الاسباب والشرایط وارتفاع بعض الموانع والمراد
بهما التمثیل لا الحصر فان الحکماء وان زعموا ان الامکان الاستعدادی لا یکون
الا لمادی وکل مادی مرکب الا ان المتکلمین یبطله وهو غیر الامکان الذاتی
لانه قابل للشدة والضعف کما مر بخلاف الامکان الذاتی ولانه غیر لازم لماهیة
الممکن کما مر من انه یعدم ویوجد بخلاف الامکان الذاتی ولانه قائم بمحل الممکن
لا بالممکن فان الامکان الاستعدادی للانسانیة قائم بمادة النطفة لا
بالانسانیة وامکان الکتابة قائم بمادة الجنین لا بالکتابة بخلاف الامکان
الذاتی فانه انما یتقوم بماهیة الممکن لا بمحلها ولانه امر محقق فی الاعیان
لانه کیفیة حاصلة للشیء ومهیئة ایاه لافاضة الفاعل وجود الحادث فیه
کالصورة والعرض او معه کالنفس بخلاف الذاتی فانه اعتبار عقلی
لا تحقق له فی الاعیان ولانه مقرب الی تاثیر المؤثر والحادث بخلاف

الذاتي فانه اعتبار عقلي لا يقتضي رجحان الوجود والعدم بل كلاهما بالنظر اليه
على السواء او الوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث
القدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار
اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق
بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ
حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية
بالغير وبالحدوث المسبوقية بالغير ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد
بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا
وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى
من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول
بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي
اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا
ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا
بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده
ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث
الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان
وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه
فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع
انه حادث زماني فوجد فرد من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه
الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك
انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما الاب
مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي ولا يكون من
افراد الحادث الاضافي والآخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من
افراد الحادث الاضافي ولا يكون فردا من افراد القديم الاضافي
والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا
فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني عن
الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس
والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل
المستقل بالتاثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التاثير و
ارتفاع موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء
كانت فاعلة او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء
فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية

وحدها

وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره و
لا تصور مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع
او كانت هي العلة الفاعلة مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار
سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة مركبة
الفاعل مع المادة والصورة سواء كانت هناك علة غائية كما في
المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب
فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادة والصورة
عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام
امر آخر اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة
ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه
قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما هو
وجود الآخر عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح
فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ثم توقفهما على اليد وعلى
العضلات وعلى آخر ما ذكر لا ينعكس التقدم بالعلية على التاخر كما في
الطبع اي كلامه اول يعنيه تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن
معها تقدم بالعلية وما سوى العلة الفاعلية علة من سائر
العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل بنفسه اذا لم
يكن معها التاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المحقق
في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخفى اما ان يكون المحتاج
اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج
بالاعتبار الاول متاخر بالعلية وهو كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس
الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالعلية
لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما
بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون بما هو معلول
لا بارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم
في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر
واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وهو غير
مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر
نقول معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن آخر وانما يصدق
وجود امر عن آخر اذا كان مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع الموانع
ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد بتقدم حركة اليد مع جميع

ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين
اعني التقدم بالعلة والتقدم بالطبع ربما كان في معنى واحد يسمى
التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يخص
للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلة بالتقدم بالذات
والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء كذلك ومن الافاضل من
خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا الى كله وقال للعقل ذات
الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد ولا يلزم ذات الاثنين تمامها
سواء فرضنا لها وجودا ام لا بل في ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من
حيث هي بخلاف التقدم بالعلة فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار
الماهية في نفسها وكذا ان اراد بالتقدم بالعلة ما سوى تقدم الجزء
على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون
السابق قبل المسبوق قبلية لا تجامع القبل فيها البعد كسبق موسى ع
على عيسى ع او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق
معتبرا فيه وهي ينقسم الى الحسية كما بين الامام والمأموم والعقلية
كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد
والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا و
المتاخر متقدما بما يجعلانه مبدأ اذا ابتدئ من المحراب يكون
الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد يبتدئ من الباب
فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا
جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان
مبدأ انعكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال
ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون
قسما آخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المعدودة كاجزاء الزمان
بعضها على البعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس
بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون
جعل بعضها علة للبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينها بحسب
الماهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون
اجزاؤه الا مفروضة وما قيل من ان السابق والمسبوق في هذين
النوعين من السبق يكونان مجتمعين بل يجب واجزاء الزمان يستحيل
اجتماعها فمدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلل المعدة
فانه سبق العلل الغير الفاعل المستقل بالتاثير وهو سبق ان مثل
ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعها مع المعلول ولا بالشرف

لان

لان اجزاء الزمان متساوية في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء
الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان
آخر واجيب عنه بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس
سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس
اذا ابتدئ من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة
حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء
الزمان ليست كذلك اقول السبق بالرتبة على ما هو من تعريفهم هو
عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدأ
واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر
خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا فلا يتم السابق
ان لم يجامع المسبوق فيه سبق زماني لانا نقول لهم ان يقول
ان السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد
انما يكون سابقا على وجود عمرو سابقا زمانيا لان زمان وجود
زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو ولكن سبق زمان وجود زيد
على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكره وذهب الحكماء الى انه
عائد الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق
مع المسبوق قبلية لا يجامع القبل فيها البعد وهذا المعنى ان
عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق
والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير
لها وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية
الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فهما عرضان
لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض ويدل
على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان
يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان
مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك
الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان
تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه
كانت اليوم والامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا
قلت انه متقدم عليه اقول فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق
الزماني لو كان ما ذكروه من غير اعتبار امر آخر معه لوجب
ان يكون سبق العلل المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان

لما اقتضى قبليته لا يجامع الاول معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع
السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم
للامس على اليوم ماخوذ من مفهوم لفظ امس كما ان التاخر
عن اليوم ماخوذ من مفهوم لفظ غد فلو قيل لما ذا صار امس
متقدما على اليوم كان كما لو قيل لما ذا صار الزمان المتقدم
متقدما على الزمان المتاخر وهذا مما لا يخفى وكان انقطاع
السؤال عند قولنا لم كان هذا في الزمان المتقدم وهذه كانت
في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرضي اولي للزمان
فكذا انقطاع السؤال عندما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل
على كونه عرضيا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت
وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث
كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا
الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة
والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا
زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما
جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما
يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون
مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائي والحكماء قالوا
في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا
يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما
ان يكون بينهما ترتب او لا والاول التقدم بحسب الرتبة
والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا والثاني التقدم بالشرف
والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا والاول
التقدم بالعلية والثاني بالطبع اقول يلزم على هذا ان يكون
تقدم العلل المعدة على المعلولات تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى
ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان ما منه
وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه
فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن
فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا
علم اقسام السبق علم اقسام التاخر لانه مضايف للسبق

فاذا

فاذا عرض سبق معنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى آخر عرض للآخر ما هو
مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية
الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين في مرتبة واحدة
من المفهومات المترتبة في العموم والخصوص او حسية كمأمومين متحاذيين
ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين
لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة
لمعلولي علة واحدة ناقصة كالاخوين اشتراطا بشيء واحد فانهما معا
في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا المعية بالعلية العارضة لعلتين
مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة
مستقلة مطلقا على راي المتكلمين وان اختلفت الجهتان على راي
الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية
على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما نظر وتامل
لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي نسب
اليه التقدم والتاخر وما مثل المعية في القسم السادس اعني معية
اجزاء الزمان بالذات غير معقول اصلا وفيه نظر فان المتكلمين لا
يجوزون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان
سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في
اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك
اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي
او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند
المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل
التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك
لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج
الى علة غيرها فما يتفرع عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل
وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما
كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ لا يجوز في هذه الثلثة ان
يصير السابق مسبوقا متاخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية و
السبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان ويحفظ الاضافة
من الطرفين في انواعه اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك

بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد
السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية
مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من السبق الآخر كان المتأخر
الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى المتأخر الذي هو مضايف
للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان المتأخر
الاول اولى بمفهوم المتأخر من المتأخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية
والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع
التشكيك كانت تلك الاضافة محفوظة بين مضايفيهما اعني المتأخرين في ذلك
النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت في مقولة السبق على اقسام
اربع جنسية لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات
بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم انما يعارض زماني او مكاني
او غيرهما يعني اذا نظرت الى الماهية من حيث هي هي لم يكن متقدمة على
غيرها ولا متأخرة وانما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار امر
خارج عنها اما زمان كما في التقدم الزماني او مكان كما في التقدم
المكاني او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم
بالعلية او بالطبع هذا كله ظ وانما الاشكال في القسم السادس اعني
التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة
انما هو لذاته لا لامر آخر والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان
تدعواتها قدم وحدان حقيقيين وقدم وحدان اضافيين وقدم التقدم
ان الحقيقي من كل منهما اراد به معنا ان احدهما التسمى ما ثنا ويد يتوهم ان
الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما
على ما مر من تعريفه فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما
الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان الشارح ذكر لكل
من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني وهو معناهما
الحقيقيان حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى
والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والاشم
يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء
مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء
مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او
حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان
زمان آخر ويتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم
القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى

واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه
في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار
الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر في مفهوم القدم سلبا
لا ثبوتا والمراد ان اعتباره مما يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث
الذاتي يتحقق قدم ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء
بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فيتحقق الحدوث الذاتي
بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته
غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات على ما بالغير لان ارتفاع
حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع
ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع
حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فان وجود الممكن
مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان عاية
ما ذكره في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير
دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه
سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب
ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع
حاله بحسب الغير لكن الاول ظ البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب
لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس فان كان الاستلزام حاصلا
من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان
الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان
القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات
القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به
واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها ايضا كذلك قطعا
ثم ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في
القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتيان فانه
وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يق لو كان الحدوث
الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا
وهكذا ينقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه
لا يصح ان يق لو كان القدم الذاتي لكان قديما بالذات ويمكن ان يق
لو كان مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء
منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر

مقدم بالذات هو

واعترض

ان للسائل ان يقول التسلسل انما يلزم من اتصاف الشيء بالقدم والحدوث
لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان
ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق
بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم ذات القديم او انفكاك صفة القدم
عنه وكلاهما محال وكذا نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به
ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجدي المناقشة بان القدم عبارة
عن لا مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه كما ان الحدوث عبارة عن
مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه واما مسبوقية الاتصاف بعدم
الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته به ليست قدما والحاصل
ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء
لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم
او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل اذ لنا ان نقول لو
اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ويوصف
القدم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا
الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا
حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قدما اولا
وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما
بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بمجرد اعتبار العقل يترتب سلسلتهما
ريثما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية
فينقطع السلسلة بحسب الاعتبار بانقطاعه وتصدق القضية المنفصلة
الحقيقية منهما في الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا
يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب
الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او
واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب
بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان
يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد لوجوده من علة
والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب
الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يتزيد وجوده عليه
والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها
يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج
ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا لاحتاج الواجب لذاته في ذاته
ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وحاجة الشيء غيره وهو المحتاج في نفس الامر

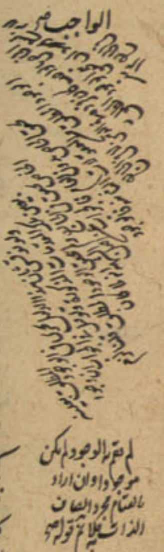
في نفسه صح
في نفسه صح
بدان صح

الى الغير

الى الغير ممكن اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره
اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن
اولا وهو الواجب فلو فرض تركبه من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا
في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه هل لو كان
شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل
بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج
صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط وانه
محال ايضا فان مطابقة احدى الصورتين المتغايرتين له تستلزم نفي
مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في
تصور الاجزاء او لا حكم فيه بعدم مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل
لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم
استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر واما حكمك بكونه محالا
بين بديهة وهمك لا تنفك بالصور الحالة كالمنقوش على الجدار
والمقابلة في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الحالة
يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك تسارع وهمك الى
ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية
مخالفة لصور الحالة ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب
استعدادات تعرض للنفس وشروط تحصلها يقتضي تلك الاستعدادات
من مشاهدة جزئيات اقل واكثر والتنبه لمشاركات ومباينات
بحسبها لم يستبعد ان يحصل النفس صورة مطابقة للشخص بخصوصه واخرى
مطابقة له ولبني نوعه واخرى مطابقة له ولبني جنسه لا نسلم ان واجب
الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في جهة ذلك الشيء لان كل جهة
لما سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو
شارك غيره في جهة ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره
في جهة من الجهات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم
يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه
بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان
التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين
متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على انه بمعنى
لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة

الواجب صح
صح

حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن
حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة وهذا ضروري
وكذا ان كان المحل هو الواجب لانه لاستغنائه عن الحال يكون هو الموضوع
والشيء الآخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة غاية الامر ان
يحصل منهما حقيقة اعتبارية وان حل كل منهما في الآخر او كان الحال هو
الواجب لزم امكان الحال لان الحال مفتقر الى المحل وكل مفتقر الى الغير ممكن
واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء
الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا
وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصور
النوعية للمواليد الثلثة ودعوى الاحتياج او الانفعال من الاجزاء
المادية غير مسموعة والثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان
الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون
صفة له والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن
وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه
بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم
الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين
ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان
المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب لافتقاره في وجوده الى
غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يتقوم بذات الواجب قيام ما هو حال
كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نسلم قوله ان كل المفتقر الى الغير ممكن انما
ذلك اذا كان المفتقر محتاجا الى علة خارجة والوجود من المعقولات الثانية
كما تقدم وسيأتي ايضا لا يقال ذاك هو الوجود المطلق وكلامنا في
الوجود الخاص لانا نقول لابد من دليل على ان هناك وجودا خاصا
وراء الوجود المطلق وصحته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل
مدعاه ان وجوده ليس صفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا
يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلي
لجواز ان يكون صدق ذلك المدعي باعتبار الوجود عنا لا بحقيقة مع
عدم زيادته وايضا فامعان الوجود الى الماهية التي تقوم بها الحق وجوبه
ولا يعقل الى حد كنه ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات
التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب
قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان



معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه
انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو
معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد لخص بحث يندفع عنه هذه
الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به
ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لابد له
من علة بها يصير متصفا بالوجود وساق الكلام الى آخر الدليل والقوة
هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض متأخري المتكلمين ومنهم
المص الى مذهبهم اقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه
فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان
يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل
ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض
وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز
ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله
متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او
ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية
لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن حاجة الى علة تجعلها متصفة
بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب لما وجب اتصافه
بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود
فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم
يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها
وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده معناه ان ذاته بحيث لا
يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال
بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها
لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم
بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم
الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما
سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض اولا
هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد
في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة
فيجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب
بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل

بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه ما يتوجه يحتاج الواجب
الى عدم علة العروض فيلزم افتقار الواجب الى غيره تعالى او يحتاج
الواجب الى عدم نقيض لان علة عروض الوجود للواجب هو الواجب نفسه
لا غيره الثالث ان الواجب مبدء للممكنات كلها فان كان هو الوجود
وحده لزم ان يكون كل وجود مبدء لجميع الممكنات وهو ظ البطلان لاستلزامه
ان يكون وجوده مبدء لعلته ولعلة نفسه وان كان هو الوجود
مع قيد التجرد لزم تركب المبدء بل عدمه ظ ان احد جزئيه وهو التجرد
عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدء لكل وجود
الا ان الحكم يتخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب
يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما
به المخالفة فيكون وجوده مغاير الحقيقة الخامس ان الواجب ان
كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب
ضرورة ان وجود زيد مثلا غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد
التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون
جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته
بل بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان
بدون الكون فمح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون
فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو مح ضرورة امتناع تركب الواجب
او خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة
الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود
المطلق على ذات الباري تعالى وانما النزاع في زيادة وجوده الخاص
في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد وجود المطلق ام لا
وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على زيادة وجوده
الخاص فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعي انه عين ذات الواجب
والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود
الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم اتفاقا فلا دلالة
للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب
وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي
لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم
احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقته

الواجب

وهو غيره صح

ومعلوم ان كون الشي مبدا لنفسه ولعلة ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية

٢

لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا صح

الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول مبدء الممكنات هو وجود خاص مخالف
لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك
ان لو كان المبدء مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو
الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا
نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان
ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون
المطلق والمص اجاب عن الوجه الاول واكتفى به لقياس عليه الباقي
السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما مر من كونه مفهوما واحدا
مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل
فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا ابتنيتم كثيرا من القواعد كما سيأتي
فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب
والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره
الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي وليس
هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم
لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة
الحقيقة في ذاتها اختلافا جرت ثابتة في العروض وعدمه فان النور
يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر
الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة بحيث يقتضي
وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك
الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع
ان الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية
والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده
زائدا على ماهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل
الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما ان هذا التقدم بالوجود
فمم لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود الماهية من حيث هي هي
ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه والتكلم لو تم
دليلكم على هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة للوجود لما والا لتقدمت
عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم بعينه
ورده المص بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة
بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتأثير الماهية من حيث هي هي في
الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع

الاعشى شب کور

ان يلاحظ كونه مبدءا للوجود ومفيدا له والنقض بالقابل ظ البطلان
فان قابل الوجود مستعد له فلا بد ان يلاحظ العقل خاليا عن الوجود
اي غير متصف به الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا
لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود فهل لا نم ان المفيد
لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا يعقل لافادته هنا سوى
ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود وتمنع تقدمها عليه بالوجود لما مر
من امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود
الغير فان بديهة العقل حاكمة بان ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير
واجيب بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد في
مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية بلا اعتبار
وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها واجاب المحقق عن النقض
في شرح الاشارات بان كلام انما يتمشى على ان تكون للماهية
ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل بها وهو فاسد
لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في
العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل
ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل
من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود ثم العدم
وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود
وجود اخر حتى يجتمعا في اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كان
كونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند
وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون قابلة لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط الى هذا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان
عقليا يكون الصفة ايضا اعتباريا فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك
الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة
عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات
بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله الماهية قابلة للوجود انها كذلك في
العقل فلا نم انها ليست متقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ثم ان
الماهية يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي وان اريد بها قابلة
للوجود الخارجي فلا نم ذلك وانما يكون قابلة للوجود في الخارج لو كان
للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض
وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول وهو غير

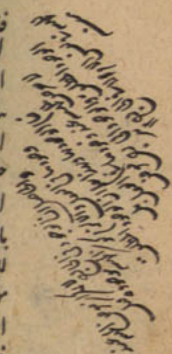
ام عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد وللعارضة التي هي الوجود وجود

موجبا بعدا ماما ولا فلا نم حينئذ يكون قوله ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية
عند وجودها في العقل فقط لغوا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلان الناقض
ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى
في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود
ايضا بحسب العقل وليكتف في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود
العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان مهية
الاربعة علة فاعلة لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي
فان فرق في ذلك بين الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعا
الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في مهية واجب الوجود فنقول حينئذ لو كان
مهية الواجب علة فاعلة لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي
لمهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل
واجب الوجود الاول لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود
العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها
وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على الوجود
العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على
وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقلا بل
اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد
فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجوب الواجب على
مهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له لان ذات الواجب
يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير
ذات الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل لما سيجيء من استحالته
واجيب بانا لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على
دلائلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى المهية احتياج
العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز
الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ما مر
من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان
للواجب مهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولوجب
العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها
الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية فان قيل الوجود
الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون

تحقق العام ملنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والآخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر اقول نعم احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لاما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير فهو ممكن اقول وهذا الوجه يلخص واحصار للوجه الاول السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم يتصف بالوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا يعني بالممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا وبه يصير محققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر ارارا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد والحق انه لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره متحقق فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم تركبه مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة وجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تعالى عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك

من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان المحتاج هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحتمل لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وبهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فلامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الوجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقها اقول هذا الكلام من المتكلمين والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح منهم فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا والوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لان هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه يستغني عن المحل او ليس يستغني كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك والحق ان الحق نفي الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان الوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن له في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام قياما خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود

موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل أو كان متصفا بالمهية
فيما ما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية
فبه تأمل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتها اعني الوجوب والامتناع
والامكان من المعقولات الثانية لان عوارض المهية على المشهور اقسام
منها ما يكون عارضة لنفس المهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية
احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى
الاربعة ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة
والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الذهني
وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها
تسمى معقولات اولى والمهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية
والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض
للمهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها
الى مفهوم آخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها عام بجنسه ملك الامور او بجهتها
المشترك او المميز ولا بهذا ولا ذاك بل خارج عن مهيتها او كلي يصدق على
كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل بلاحظ اولا
مفهوم الحيوان مثلا ثم ينسبه الى زيد وعمرو مثلا ويحكم بان هذا المفهوم
الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها
فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم
الحيوان فهي من المعقولات الثانية اقول ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة
الى المهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للمهية من حيث هي على ما سبق
بيانه لا للمهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو المهية
الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر
حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما رأوا
ان اتصاف المهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم
بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان المهية انما يكون قابلة
للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلناه
من شرح الاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو
المهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك
فان اتصاف المهية بحسب نفس الامر بالوجود على ما سبق في بحث
دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو المهية من حيث هي لا المهية الموجودة
في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك حقيقة
الامر في كون العدم والجهات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع





من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه
او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او لا ترى ان له ان يحكم
بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في القضايا
ان كان النقيضان من القضايا واما في محل واحد بان يتصف بهما
كليهما او لا يتصف بشيء منهما اصلا فالحسب نفس الامر ان كان النقيضان
مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما
يتصور بعد تصورهما ثم بوقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة
فيه اي في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس
يجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليسا بنقيضين حتى يمتنع
الاجتماع بينهما اذ الصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة
العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احدى النقيضين في العقل و لا
ثبوتها في العقل ليسا نقيضان فلا يمكن الاجتماع بينهما مثل القاعدة
السابقة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض
شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل
بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فلسنا نمنع ذلك بل نقول واجيب بان اجتماع
العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين
لا بينهما فلا محذور وكما عرفت لا يتوهم ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور
الذهنية الى انتزاع صورتها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما بيننا فالمحذور
لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة
وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم
بالتناقض بين ثبوت صورة احدى النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه
احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد
النقيضين مع عين الآخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة
في العقل ايضا ليس صورة حاصلة فيه بل ينتزع عنه ايضا صورة فلا اجتماع
الا بين صورتي النقيضين لا يتوهم ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه
فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في
ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت
الصورة دون لا ثبوتها اقول ان هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين
بالشبح والمثال كالمصنف وغيره ممن يقول الموجود في الذهن هو الصورة
المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب
والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا

المقضيين اصلا فالحسب نفس الامر ان كان المقضيان مفردين او
يحقق في نفس الامر مفهوما المقضيين ان كانا من القضايا ولا يلزم من
وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض
العقل اتصاف شيء بكلا المقضيين او تحقق مفهومي كلا المقضيين في
نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع المقضيين
المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان
تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا اجتماعا بين وجوده وعدمه
لكن هذا ليس باجتماع المقضيين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود
وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض
اعتباره وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت
بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا مثل المعدوم م وهو ما ليس له
ثبوت الى المطلق في الذهن وبرهعا اي بلاحظ بعنوان المعدومية وهو
ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية
ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فهو ثابت
باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما
مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مران هذا ليس بجمع للمقضيين
ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن

المطلق م

الشبهة المذكورة على قولهم الحكم على الشيء انما كان او سلبا مشروط
بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وبهذا لو صح ذلك
لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق
المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان
موضوع هذه القضية هو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم
مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع
للمقضيين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار

المشهورة م

وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور
وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة
والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله وصح الحكم عليه من حيث هو متصور
ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض

عليه م

يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم من حيث انه ليس بثابت
واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والا لزم
التناقض لاتحاد الجهة المؤدي لاعتباره من واحد ولهذا اي ولان العقل ان يتصور

جمع

جميع الاشياء لعل العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم
بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان
تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام محال والحكم على امرين
بانهما متمايزان بدون تصورهما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس
بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن
ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع المقضيين
وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا القسم الموجود الى آخره ولهذا العقل الموجود وح
يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان
لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي
ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو حكم
العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان
يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك محال اجاب عن ذلك بقوله
وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل من
المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما له
هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما
ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمهما حكم الثابت مع قد عرفت ان
امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان
يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر فلا محذور
في ذلك ثم اذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية
بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب
التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين
في الخارج يتحقق هناك نسبة بينهما خارجية فاذا كان الحكم طبقها كان بين
النسبة مطابقة الحكمية لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة
الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا
لنفس النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية
على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته لما في الخارج اذا حكم
بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري
او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم
بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك ممتنع صحته وصدقه الا انا

لا مساغ ان يكون الموجود الخارجي مناسبا لما هو امر عقلي لا يوجد في
الخارج اقول المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر
والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين
في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج
فيصح هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بسلب الامور الخارجية عن الامور
العقلية يجب في صحة التطابق من النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية
كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار
بقوله فلا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج
لا يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الخارج المسماة
بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج فقط وهذا انما يتم من ان الموجودات
الخارجية قد يتصف في الخارج بالامور العدمية وان اتصاف المبتدأ
بالمحمول في الخارج لا يستلزم استقرار المحمول الخارجي وان صدق شيء على
شيء آخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا وجود
في الخارج اصلا لا يثبت له في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود
ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن
فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج
وكما في قولنا الامكان اعتباري والاتصاف فيما بين الصور من
مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان يثبت
له شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في
الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقته
للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيارا للصحة وفساده فلا بد من
امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحته باعتبار
مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده مما لا يكون طرفاه
موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد
بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في
حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر
على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته
لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد ترتسم
فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم مطابقته
لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وكذا قولنا العالم حادث مطابقا
لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا والحق قد يختلف الاحكام

في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه فمنهما
بعدم المطابقة اولى وهنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو
ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب
الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما في
نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا
للمطابق واليه فانهم قالوا امورا يعلمها ما ذكره المصنف ان المعتبر في صحة
الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية
وهذا تصريح منهما بتغايرهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان
يكون في الخارج لعدم الواسطة والمصنف فالمراد بالخارج خارج الذهن
فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى توهم
الحكم اذا كان طرفاه موجودين في الخارج يكون صحته مطابقته
لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان فقيل المراد بما في
نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج
ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام
ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة ومطابقة لما
في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده
على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد
جدا وهو ان يحمل الامر بمعنى معالم الخلق ويراد به عالم المجردات
واعترض بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر
مجرد وهو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي
الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه
ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر
لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر اقول ويمكن الجواب عنه
بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة
للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض عليه ايضا بانه يتعذر
ح وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم
الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له معه وكذا وصف
العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف ونام زيد في هذا الوقت
لامتناع ارتسامها في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم

الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه
عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو مباين عنه
بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام
الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في
العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد يقال كان قوله
وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود
والعدم على معنى ان للعقل ان يتصور بهما ويحكم بالتناقض بينهما كما في
سائر المتناقضات كذا قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم
بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في
الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب
بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون لمطابقة الخارج وقد يكون
لمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم
العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان
ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا
يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لتعلقه الحكم بالتمايز ان لم يطابق
الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح
في مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما بين انه يجوز ان يكون الامر ما
ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كان انه يجوز ان يكون ثابتا
باعتبار وغير ثابت باعتبار لا معنى لهذا السؤال وجه ورود و
اما ثالثا فلان المتمايزين ثابتا في الذهن وغير ثابتين فيه
واللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين
ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا
في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس بثابت في الخارج
ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس
ثابت في الخارج وهو ممنوع فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت
في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد كان وقد ربط بهما
المحمول وقد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني
الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره هنا ليبني عليه بيان
ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يعرض
لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة

والحمل

والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم
بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل
الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي المحمول والموضوع من وجه والا لكان الحمل
الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان
حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل
ان المتغايرين مفهوما متحدان واما ما قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة
في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة
كما يشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت
الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل
باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود لحقيقتها او تقديرا او يرد
عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود
بل ربما يوصف لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك
الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع
والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا
كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليشمل امثال
هذه القضايا لم يسلم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود
الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر
الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات المركبة منها
وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني قد يكون مفهوم الموضوع
تمام ما صدق عليه فحينئذ يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع
حقيقة وهذا ما حقق ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان
كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فحينئذ يكون جهة
الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون
مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة
الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما
بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه جواب شك
يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان تحقق ان طرفي الحكم لما وجب
ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير
لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما
اجنبيا عن الآخر فيخرج قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما
بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه
مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه

ان هذا الاعتراض على تعريف الحمل بالاتحاد ... الاشكال ... على النقض ١٢

قوله وان اريد ... الى ... الوجود ...

لا بد ان يراد بالاتصاف في هذا المقام صدق الوصف ...

هذا ... (margin)

معنى واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الآخر فالطرف الآخر في نفسه
ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند قيامه وصح ان يلزم قيام
شيء بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين
لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح
بلا شبهة ولا تصور قيام من الكل والجزء وكذلك لم يقم احدهما
بالآخر لم يكن منهما شائبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر
فلا نسلم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم
ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا نسلم انه يستدعي اعتبار
عدم القائم في القيام ليلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به وقولك
فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به فلا نسلم ولكن
معناه ان القائم ليس مأخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من
عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر
بين عدم الاعتبار واعتبار العدم فلنبينه هذا موقوف على
مقدمات تشتمل على الحمل الاولي فيلزم بيان امتناع الحمل بناء على
الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه احتمل به نظر لان لنا ان نقول
لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعت من عدم جواز الحمل بيان وان
كان صحيحا كان مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم
بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للماهية لا يستدعي
وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان
نفي اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود
لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة
والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود
للماهية يستدعي وجود الماهية بوجود ما وهو محال لاستحالة ان يكون
الماهية موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان
اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية بوجود ما وكل الوجود
لا يكون ثابتا للماهية المعدومة فلا نسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة
فلا نسلم فان الوجود كما سبق تحقيقه ثابت للماهية من حيث هي هي
لا للماهية الموجودة ولا للماهية المعدومة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها
وثبوتها بل يقتضيها لا اثبات بعينها وثبوتها في الذهن وان كان
لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية

تقريره

تقريره ان نفي سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم تتميز تلك الماهية
عما سواها من الماهيات والا لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات
بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية
ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول
الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين
وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم
ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم تتميز تلك الماهية عما سواها
بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها
وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن
الماهية نفي الماهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك
امرا متحققا هو الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها
وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي
اشتماله وارتفاعه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود ولا
محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في
الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين
بل انما يسلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها
محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم
منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا
الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة
في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة
المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم
ان ارتسام المفهومات في القوى العاقلة ان كان وجودا ذهنيا
لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن جميع الماهيات
مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك حتى يحتاج الى دفعه والحمل والوضع
من المعقولات الثانية لانهما عارضان للمعقولات الاولى من حيث هي
في العقل دالان على افرادها بالشكل فان حمل الصفة على الموصوف

اولى بالحمل من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحمل من عكسه
وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضع
من عكسها وليست الموصوفية ثبوتية والا لتسلسل قد ذكرنا في ضمن ذلك ما يحتاج علينا بما
من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو
ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون
موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد
يكون موجودا كالانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان
الفرس وزيدا موجودان بالذات والانسان والاعمى موجودان بالعرض بمعنى
ان ما صدق هو عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي
الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال
للموجود في الاعيان والموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود
في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز
وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي
الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم
اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع
بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان
فقل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون
موجودا بالمجاز فلم عد الموجود في العبارة او الكتابة
مجازا دون الذي بالعرض لانه لا وجود له في الذهن دونهما
لانا نقول كلاهما وجد في الذهن ووجودهما الذهني ثابت لهما بالذات
لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو
وجود حقيقي ذاتي واجيب بان مفهوم الانسان لما حمل مواطاة
على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب
الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض
واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا يعني به لفظ الفرس
او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل
نعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة
فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما
في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذات
الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجود ابعد من حمل المحمول
على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمي احدهما موجودا
بالعرض والآخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما

والعدم

والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي
بجميع عوارضه الشخصية فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء
وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى
امتناعها واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين
بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام
الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون
بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عليه السلام واستدلوا
بوجوه اشار المصنف الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم بصحة العود لكن
المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن
الاشارة اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة
وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود
لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وساق الكلام الى آخره لا يقال الحكم
بصحة العود لكونه ايجابيا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم
بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبيا بان يقال يمتنع
عوده بمعنى لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي وجود موضوعها فيصح
الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في
الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فلا يتعجب حتى
يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية
الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع
الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه
ايضا وتمت المعارضة والا لم يتم دليلكم هذا الثاني النقض
وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود
لو تم لدل على انه لا يصح اصلا الحكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا
نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا
المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وشريك الباري يجوز ان يعلم واجتماع النقيضين
ممتنع وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم
لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث
المنع وهو ان يقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود

عليه م

ثمرة الاستدلال على عدم الوقت ١٢

فان امتناع حكم العقل على المعدوم بعد الوجود لكونه لا هوية له حتى يصدق ما
يحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز ان تقع هوية الفاعل من غير ان تتصوره
متصورا ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فنقول لم لا يكون المعدوم ليس له هوية ثابتة
ان اراد به انه ليست له هوية ثابتة في الخارج او في الذهن فمسلم وان اراد انه
ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك انما يتم عند من لم يقل بشيئية
المعدوم في الخارج على ما تقرر في علم الكلام واما عندنا فلا نسلم لكن لا يلزم ح قوله
صح الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا تتوقف على الهوية
الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انما تتوقف على الهوية الخارجية
فنقول اما ان يريد انه ليس في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام
السلب فذلك انما يتم لو كان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية
واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما فذلك
مسلم لكن ح لا نسلم قوله صح الاشارة العقلية اليه الا ان يريد انه يصح الاشارة
العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة
العود في زمان كونه موجودا كالحكم على زيد في زمان كونه موجودا بانه يكون
ان عدم ثم جاء عودا اليه الثاني انه لو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه
اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل الشيء انما يتصور بين شيئين
والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم
زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن ههنا
تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه
والحق انه لا يلزم ان يكون الشيء من الحالتين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة في الحالتين على انه لا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد ونفسه من جميع
الوجوه وانه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء الشخص من الاشخاص زمانا
والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء
والثالث انه يلزم [illegible] من المبتدأ او صدق المتقابلان عليه
ويلزم التسلسل في الزمان بيان ذلك لو جاز اعادة المعدوم بعينه لكان [illegible]
لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملة مشخصاته لان الموجود بعد كونه في الوقت
والموجود بعد كونه في وقت آخر فاذا اللازم باطل اقتضاء لكون الشيء مبتدأ
من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع
للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث كان شيء واحد من حيث

كونه

كونه مبتدأ معادا او معادا من حيث كونه مبتدأ اولا امتياز بينهما بل الجمع
[illegible] وانه جمع بين المتقابلين [illegible] صدق على شيء واحد في زمان واحد
من جهة واحدة انه مبتدأ او معاد كما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة
كونه معادا وانه لا اقتضاء لان التسلسل في الزمان لان الاعادة من الوقت
المبتدأ او الوقت المعاد بالمهية لا بالوجود ولا بشيء من العوارض [illegible] الا لم يكن
ثم اعادة المعدوم على التسلسل والجواب بان هذا في زمان سابق وذلك في
زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل
وقد يحمل هذا الوجه الثالث على [illegible] او على ما يلزم من المفاسد الثالث بحثا
عن هذا الوجه الاخر ثم ان المغايرة في الوقت الا بالقبلية والبعدية
لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول والحق
فانه استدلال [illegible] في الصدق فكان الوقت ان كان من المشخصات
لم يصح قولكم ان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع
التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن منها لم يصح
ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض
اقول لكن توجيهه [illegible] ان الزمان [illegible] لو اعيد الزمان بعينه لكان
المبتدأ متقدما على المعاد [illegible] تخلل العدم بينهما وذلك التقدم لا يجامع المتقدم
المتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان
فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال بينهما ان التقدم والتأخر يجب بالذات لا بامر
زائد عليه كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء اول من الزمان على الجزء
الثاني [illegible] بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها
ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجمع انا لا نسلم كون الوقت من
المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان
بالامس حتى ان من زعم ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم انه ان
الموجود بعد كونه في هذا الزمان هو الموجود بعد كونه في الزمان السابق
فذلك [illegible] بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث
بين [illegible] وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج [illegible] ان
الوقت من العوارض المشخصة فقال [illegible]
الجواب بان [illegible] التلميذ
وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير الواقع وان الوقت ليس من المشخصات

لما

المشخصة

خلاف هو

ولو سلم فلا نم ان ما وجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم ذلك
لو لم يكن الوقت الثاني معادا او لم يكن مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما مر ان المبتدأ
هو الواقع اولا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان
الثاني وهذا دفع هذا اما سوى لنسوم التشكيك في الزمان وهذا دفع الكم بان الزمان
عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فسقط التشكيك فيه
بانقطاع الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله
بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته [illegible] فانه لو جاز لجاز ان يوجد فرد آخر مثله
لا يكون هو ايضا مختارا في مختص بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد مثله ابتداء
ثم يتميز بين المعاد والمثل المبتدأ لان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها
المشخصة لعدم الاختلاف فيها ولكن ان يكون لجواز ولا ميز فرق بينه وبين المبتدأ
على هذا الوجه والجواب ان اراد بتماثلهما ان يكونا مشتركين في ماهيته وتشخصهما كما هو الظاهر
من تقرير ان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضهما المشخصة لعدم الاختلاف
فيها فوجود المثل بهذا المعنى محال اذ يلزم منه ان يتشخص تشخصان بتشخص واحد فيكون
الشخص الواحد مشتركا مشتبها لا يكون تشخصا لان معنى التشخص التوحد المانع عن
الشركة مطلقا ولو سلم فلا نم الاشتراك في عوارض مشخصة فان المعاد ما قد وجد
ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك اي ما وجد اولا او وجد ثم مكتنف بعوارض
مشخصة هو محلها ثم الذي وجد اولا ثم عدم وليس بموجود ابتداء الا انا نقول
لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يشتبه على العقل ما هو متميز في نفس
الامر على ان كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما شاركه في الماهية فقط فلا نم
عدم الفرق ثم لجواز الاختلاف بالعوارض المشخصة استدل الحكماء على امتناع اعادة المعدوم
بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس
للمعدوم والعوارض والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى
ذات الشيء ولوازمه لا يتخلف والتخلف يجب ان الزمه فهو لا لا ينفك عنها فنقول
الامتناع لازم عدما ان يكون العود جائزا واجاب الحكماء بقوله والحكم بامتناع
العود لازم للماهية اي ان الموصوف بامتناع العود هي الماهية الموصوفة بحيثية ان
العدم وهذا الوصف اعني كونه قد طرا عليها العدم لازم للماهية الموصوفة بطريان
العدم لكونها ما خرقه هذا البحث وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم
وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء العدم الحق ببيان الامتناع اعني هذا اللازم هناك
قيل الاتم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة

مثله

مستقل هو

عليه

بالوجود

بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة
بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب
المص في التحقيق منع وسنده ذ حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود
لماهية المعدوم او لازمها لا ينفك عنها امتنع وجودها ابتداء وقولك
لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا التخلف يجب الا انه
قلنا نعم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفا للماهية المعدوم
الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرا عليها العدم ويتخلف
الوجود عن الامتناع الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم
فكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير
مفيد وان كان ابطالا له بما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي
غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال السند الاخص اذ قد يسند المنع
بان ماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان تقتضي امتناع العود لكونه
وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم
من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم
فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال
صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة
بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان
فاذن يستلزم الوجودان اي المبتدأ والمعاد امكانا او وجوبا او امتناعا
لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة
الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان
الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود
في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان
الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع
ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود
المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا
والمطلق او المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل
الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته
وجوده في زمان آخر وانه سد الحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع

والعود هو

لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها
حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع بحسبها انتهى كلامه واقول ان
هذا الكلام من آخره حق وصواب لكن لا اشرك في دفع هذا الجواب تحقيق
المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء
الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا و
الامكان عن لا اقتضائها مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب
من هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير
ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا
في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف
بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات
الواجب الوجود المقيد بهذا القيد المتنع اتصافه به كما اذا قيد
الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات
الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب
عن كونه واجبا ولا ينقلب من وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان
اقتضاءه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل واختلاف لكن
العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد
بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي لما ان اقتضاءه العدم مطلقا باق بحاله وعلى
هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن
اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود
المطلق باق بحاله لم يتغير حدوا ايضا فانهم قالوا ازلية الامكان غير
امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا اخذنا امكانا ازليا اي
ثابتا ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء
متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
هو الذي نقصده بلزوم الامكان لماهية الممكن واذا اخذنا ازلية ممكنة
كان الازل ظرفا لوجوده على ان يكون وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا
بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار
ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من سلسلة الممتنعات

قال

دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام حق
الشهرته فيه مشهور بيننا من التقدم وحاصل معنى ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن
الا انه ما نحن من قبل الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا
في جميع تلك الاجزاء اذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء
منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا بعطف على معا اعم وجوازا اتصافه به في كل
منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته
فازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط
بل معا انتهى ممنوع واذا تقيد بهذا فصل معنى المانع ان العدم ليس موجودا مطلقا
على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد ما بين العدم فلم لا يجوز ان يمتنع
اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق
من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اجزائه
ونظائره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد مما لا يتعلق
به الكلام هذا المانع لانه لا يتوسل بهذا التجويز ولا يلزمه انتهى وكذا قوله الوجود الواحد
الى قوله ولو جوزنا لا ان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته او الحاد
يقتضي الوجود المبتدا انتهى لذاته ذلك للامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان
ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم
انتهى من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود من المبتدا او المعاد يتغاير
بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف
باحدهما اعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا
لا يجوز ان يقتضي احد الموجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الآخر اقول
ولكن تحقيق هذا الدليل ان تبين ان الحكم بامتناع اعادة المعدوم لخصوصية الوجود الذي يعود
اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق
بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا ما قد اتصف بالعدم المسبوق
بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول يقال لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود
غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية
بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين
القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع
والا لامتنع ماهية ما بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لامتنع ماهية
ما بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود

المطلق مع



المقتضية من المتقدين اعني اتصافها بالعدم غير ممتنع وعلى الشان سوال قرات
الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم
المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا
من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود وحيث
كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم تخرج مهية عن العدم الى الوجود
وكذا المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افاد حدوث مادة استعداد
لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بنا على اكتساب ممكنها الاستعداد
بالفعل فقصارى قابليتها للوجود بما اقرب واعادتها على الفاعل اهون
وان لم يوجب حدوث مادة الاستعداد فمعلوم ان القدر انما لا يمنعه عما هي عليه
بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم ان القدر ان لا اثر
لاجتماعهما في هذا الامتناع فقد ثبت ان الممكن الموصوف بالعدم المسبوق بالوجود
لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب وهو آخر اقناعي وهو ان الاصل
فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان
كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم
البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية ووردت على
الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة في اي
تقسيم كان لا يتقيد بشيء من الوجود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل
يوجد مطلقا فالا اشكل للقيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود
حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن
الحكم على مهية من المهيات بامكان الوجود لان كل مهية اما موجود فلا تقبل
العدم واما معدوم فلا تقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب
ان المحكوم عليها بالامكان هو المهية من حيث هي لا المهية باعتبار الوجود
ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا
في المباحث الاخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان قد يكون آلة في العقل وقد يكون
معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك تورده فيقال لو اتصف
شيء بالامكان لوجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك بوجوب الوجوب
وهكذا حتى يحتم الوجوبات والالزم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن
اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة

والقدم

والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي تتكرر
نوعها مثلا اذا لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه
وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم
والجواب عن الجميع ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وانها كانت
تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها بما اعتبرها العقل
وتنقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على
ما سيجيء بعد تمهيد مقدمة وهي ان النسبة المبصرة اليه مدركاتها
كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة
الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور ملاحظا بها تلك الصور قصد البحث
يمكن اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة حينئذ ملحوظا بتعاطيها آلة
لمشاهدة تلك الصور ومستوف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة
ان يمكن من الحكم على المرآة بصغرها وجوهرها وصغارها ووجوبها
الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها فجاز
الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة
بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حال له
من المهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال المهية
والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك
الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة
على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل على هذا
التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني
المهية والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل
مدركاتها ملحوظة الذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت
الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل
الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا
يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره
على الوجه الثاني ولاحظه مع انه المهية وتعقل نسبته اليها امكن وجوب
اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة
للاحظ حال المهية والامكان لا يستدعي اعتبار وجوب آخر من هذا الوجوب
والمهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه







وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه
انما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان
التاثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل محال
اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع
الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي
ظاهر البطلان والملازمة فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه من مؤثر او
او غيره ولو كان انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك
وما قيل من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا
عند عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال فممنوع لمنع الاستحالة
فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا
ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية فيصدق قولنا
ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة (?) بعدم
الموضوع في الخارج واما الوجود والموصوفية فقد مر انهما اعتباران
عدميان فلا يصح ان اثر المؤثر والجواب ان تاثير المؤثر في الجسم
ومعنى تاثير المؤثر فيها انه يجعلها موجودة لا انه يجعل الماهية تلك الماهية
ثم غير معقول الجعل اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه (?) يتوسط الجعل
بينهما بان يكون احدهما مجعولا والاخر مجعولا اليها وهذا معنى قول
الحكماء ان الماهيات ليست بجعل الجاعل على ما حكي عن ابي علي
انه سئل عن هذه المسئلة فقال ما جعل المشمش مشمشا بل الجاعل لم
يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ هاهنا
قوله والتحقيق وجوب (?) الحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى
وهي قوله وهذه اعتبارات تلحقها بالنظر الى ذاتها (?) وقد شرحناه
هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر
لاحتاج في عدمه ايضا لاستواء نسبتها اليه لكن العدم لا يصلح
اثرا للشيء والجواب انا لا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا للشيء كيف وعدم
الممكن مستند الى عدم علته لانه لو جاز استناد العدم الى
العدم لما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي
الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع

ولانه عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها او
بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل
على ذلك لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول
بان الضرورة تحكم بجواز اسناد العدم الى العدم واستناد الوجود الى
العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول
على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح
كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد
فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركة المستندة الى حركتها لا يمكن ان اسناد
وجوده الى وجودها (?) كذلك اسناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يكون
عدمه مستندا الى امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يكون وجوده مستندا الى
امر ملازم لوجودها وهذا خلاف مذهبهم فدعوى الضرورة هناك كدعواها هاهنا
مكابرة محضة اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر
الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان
الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال
علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر
حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها
فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال
علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة
الامكان بشرط الحدوث لزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا
عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزم جماعة
منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم
يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان
خرج اليه ولم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال
بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة دائما اما متعاقب
الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى
الصانع احتياجا مستمرا واما بتوارد الوجود على ما تقدم الى الجواهر
اعني الاجسام وما تركب هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل
خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة

حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تأثير المؤثر في الممكن الباقي ... هو

ايه دائما والمؤثر بعد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تحريره
لو احتاج الممكن الباقي الى المؤثر لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان
حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا آخر تجدد الممكن التأثير في الباقي
بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر بعد البقاء الممكن الباقي بهذا البقاء انا اثر
المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والمقصود بقولنا بهذا
البقاء الاشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا
قبل اي تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمحال ولنزد توضيحا
لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن
بالوجود في زمان حدوثه كما ان الممكن بمقتضى ذاته استواء النسبة الى طرفي
زمان وجوده وعدمه كما اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة
ليس بمقتضى ذاته لان استواء النسبة الى طرفي وجوده وعدمه لازم له فهذا تم
فكما استحال اتصافه بالوجود في الزمان الاول استحال اتصافه به في
الزمان الثاني وما بعده فكان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستندا
الى المؤثر لكن اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل
الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه
محتاج الى المؤثر الذي افاده الوجود ويديمه لو ... لعال العالم
فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تم على العالم في آن
لم يبق موجودا ولعلك تطلع على ذلك اعتبار كما استفاد البقاء بلا الشمس
فانه كلما حجب عنها زال ضوءه ومالك كما من مثال البناء انه يهدم
بان الكلام في علة الوجود وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة انما هو حركه
ده مثلا على حركات الآلات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات
علل معدة لاوضاع مخصوصة من تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة
الى علل طبيعية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا نقض بها
وهو شيء اشار اليه بقوله الح لان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه
جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق محتاج
الى المؤثر في بقائه ... الامر انه ليس حال صفة كالحادث الباقي
فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر
في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن اثر قديم موجب بالذات على ما
ذهب اليه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون

كما هو مذهب ... الحكماء ...

معلوله

معلوله الاول وسائر ما صدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا
لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا
يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة فلو امكن القديم لما ثبت
ما نسبنا من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري تعالى على رأي ما عدا
المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها الى الله تعالى نظرا الى الاختيار
بعين الايجاب بناء على راي المتكلمين صفات الباري تعالى زائدة
على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة لا يمكن استنادها الى المختار
بمعنى انما يصدر عن المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل
المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه بالضرورة
لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة
ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في
انها بحسب الذات مجوز مقارنتها للوجود زمانا لان الح هو
القصد الى ايجاد الموجود بل انها بحسب الذات مجوز مقارنتها للوجود
زمانا لان المح هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل حصول
اذا كان القصد كما في وجود القديم كان مع المقصود زمانا واذا
لم يكن كما في ... تقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع
الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا حتى كان تأثيره
في القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او
حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف
وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله
تعالى سيما القديم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سلف
من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات
الله تعالى واجبة او قديمة بالذات معناه بذات الواجب بمعنى انها لا
تفتقر الى غير الذات واما القديم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى
اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة و
كذلك عندهم فانهم اجمعوا على ان لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة
بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني
ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة
الا ان بعضا منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية

هذا وهذا ... الان كما بينه ... حدوث الاجسام كلها حادثة والا يلزم ... كل الممكنات [illegible]

والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات
وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم
القول بتعدد القدماء وهذا اقبح مما قال الامام في المحصل ان المعتزلة لم
وان يصرحوا باثبات القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال
الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فاثبتت في الازل على هذا
القول امور قديمة ولا معنى للقدم الا ذلك واعترض عليه القاضي بانهم يفرقون
بين الوجود والثبوت ولا يقولون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل
فيما ذكره الامام من تفسير القدم بما لا اول لوجوده الا ان هذا التفسير
وتعلق القدم بما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقدم الا ذلك
دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا
فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى يكون الفرق
في اللفظ فقط الوجود والثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى
انما كفروا لانهم اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم
هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات
سبعا او اكثر والجواب ان لزوم الكفر لانهم اثبتوها ذوات لا صفات
وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا
بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا
ذاتا واثبات التعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات
الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لانهم اثبتوا الهة ثلثة
كما دل عليه قوله تعالى وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله تعالى
وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى
وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء
فقد قالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجرام الفلكية
بذواتها وصفاتها من الصور والاشكال والشكل واصل الحركة
والوضع يعني مطلق حركة متصلة من الازل الى الابد لان كل جرم
يعرض من حركاتها في سموته ما خرى حادثة وكذا الوضع
والاجسام العنصرية واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور
والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم ...

الا خمسة ... وهي الاصل
واما ... هي منه التسلسل
... الاشياء الموجودة

خمسة اثنان منها حيان فاعلان وهما الباري تعالى والنفس وعنوا بالنفس
ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي
وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر
والخلاء قالوا اشتغلت النفس بالهيولى لتوقفها لانها الجسم والعقلية
عليها فحصل من اختلاطها انواع المكونات وذهب المص الى انه ليس في الوجود
قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وما ذكر ان صفاته تعالى
ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا تستلزم الحادث
الى المدة والمادة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة
ومدة وزمان وتسلسل الكلام الى ما لا يتناهى لا نعني معنى افتقار
الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه
لا بمعنى الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة
وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك
على راي الحكيم لا ريب امور موجودة الى غير النهاية والتالي محال في
دون الاول لان تسلسل الاول انتم مح على راي المص وساير المتكلمين كما حكي
في بحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة
ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم
ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف
لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس
بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن
عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان
والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم سموه تقدما
بالذات كما سبق في التسلسل وذكرنا هناك ان هذا القسم مثبت لا كما
كثيرة من الحكماء والمتكلمين وذكر منها وجها آخر وهو ان الحوادث
بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى سلسلة ليست كقبلية الواحد على
الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول
الوجود بل قبلية لا تجامع مع العدم فلا بد لها من معروض هو غير
هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضت القبلية
لا بواسطة شيء آخر فذاك وان عرضت القبلية بواسطة شيء آخر
ننقل الى الشيء الآخر فهو القبلي بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم

لزم التسلسل انما اقتصر على ... اذ لا قديم
في الوجود سوى الله تعالى وصفاته ... صح

لو اقتضى لذاته العلية لا يكون بعده ولا لذات الفاعل والا لما وجد
بعض ان يكون معروض العلية اما اجزاء الها وما هو الا الزمان اقول
ان اراد بمعروض العلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للعلية فلا نسلم
ان العلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها
اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم
قوله لان العدم لو اقتضى لذاته العلية لا يكون بعده قلنا نسلم لكن
العدم لا يقتضي لذاته العلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث
بعد ان لم يكن ليس قبل ذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان
اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل هذا الى نوح مثلا
اطول واكثر من هذا الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى
حد فان ما قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل هذا الى عمرو مثلا
ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل هذا الى عمرو ويقال قبل
زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان
اجزاءه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء نفرض منه فهو قبل بالقياس
الى آخر وقبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال القبلية
اضافة من القبل والبعد وكذا البعدية اضافة منهما والمتضافان
يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب
ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا
في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء
الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون
كل من الجزئين موجودا في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي
اتصاله لان المتصل هو ما لا جزء له بالفعل واتصل يلزم ان يكون ذلك
الامر الذي المتصل يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام
اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والآخر بعد فلم يفرض
ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود وكان كل من القبل والبعد موجودا في الخارج
فكان جزء من ما فرضناه جزءا واحدا هف وهذا مع انه لا يقولون به
يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة
والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في احدها انتهاءه
الانقسام في الآخر فيبطل الاصل الذي عليه مبني هو اعدم لانا نقول

اجتماع

الوجود

اجتماع الاجزاء في الخارج لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب
الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج ولا يلزم منه كما في العدم والوجود
لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم
اجتماع الاجزاء الشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات
اذ يصدق على جميع اقسام المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط بل
على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في الوجود الخارجي
بل الجواب ان صفة الزمان متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها
بحيث لو فرض الفصل انقسامها الى جزئين يحكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي
على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والآخر متأخرا
وهذا المعنى لا يتحقق في المقادير والجسم واندفع ايضا ما قيل ان اجزاء
الزمان ان كانت متشابهة في الماهية استحال اختصاص بعضها بالتقدم
وبعضها بالتأخر لان الامور المتشابهة في الماهية يجب تشاركها في اللوازم
وان كانت مخالفة بحسب الحقيقة كان كل جزء منها منفصلا بالحقيقة عن باقي
الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان
متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا لان كل ما نفرض
فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والغرض ان الاجزاء المتقدمة
والمتأخرة متخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض
والا فانه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها
كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو
قبل شيء منها انقساما آخر غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة
حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الامور الغير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح
يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى لان ما ذكره انما
يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا
للتقدم وبعضها للتأخر واما المادة ويعني بها ما يكون موضوعا للحادث
ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقا ان كان نفسا وقد
تفسر المادة بالمحل وحده والان الموضوع ومتعلق النفس مستعملان
عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان
وجودي لا يسبق عن الاول وليس بجوهر لكونه اضافيا كما تحققته فيكون عرضا



مجموعها الحادثة مفتقرا الى شرط آخر حادث فيكون داخلا
خارجا وهو محال بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها
للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل
بحسبها للحادث حالات منسوبة الى الفيضان عن العلة هي امكانات
الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل
ليس من نفس الحادث ولا امر منفصل عنه لما تقدم وهذا الوجه
مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل
بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شأنها
الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا
لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة
في الخارج تحتاج الى المحل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب
من الفيضان عن العلة متفاوت مراتب ذلك القرب لكنه امر عقلي
لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان
عن العلة ولا تتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين
فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لامتناع
استناد القديم الى الفاعل بالاختيار كما ثبت فعدمه يستلزم عدم ما هو
اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب
بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة واما ما كان يمتنع
عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة التي فالعدم
اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم
الشيء بالغير لا ينافي الامكان الذاتي عندنا لما كان الواجب فاعلا
بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما يمتنع
العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة وحدوث صفات الواجب
قدمهم اذا وسيجيء في بحث حدوث الاجسام زيادة كلام
على هذا المقام الفصل الثاني في الماهية ولواحقها
كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظ الماهية مشتقة
عما هو اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال
بما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة

العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على
مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية
مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يقع ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها
وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق
منها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية
تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من
التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة
الخارجية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود
الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة
كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم
والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان
الامور العارضة لحقيقة الشيء لا يكون شيء من ذلك الشيء المعروض ولا
داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة موضوعها
او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة
فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا
هذا على ما يقابلها اي على ما يقابل تلك العوارض كالكثير في مثالنا
هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا
فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان
الكثير انسانا لكن الانسانية من الوحدة والكثرة المعتبرة في مفهوم الانسان
ويكون الماهية مع كل مقابل لها عارض مع ضده فانه اذا لوحظت
الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد
مقابل للانسان الملحوظ معه الكثرة وكذا الانسان المأخوذ
مع الوجود يكون مقابلا للانسان المأخوذ مع العدم وهكذا
واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة
العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا
الكثير ولا الموجود ولا المعدوم الا على معنى انها ليست متصفة
بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من
اتصافها بواحد من المتقابلين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه
الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم



هو من غير ان يتعرض لشي آخر اي لا يلاحظ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه سيعلم انه بل يلاحظ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وعلى ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهيات واذا تحققت ما تلوناه عليك ان قوله مجردة وقاصها ما عدا اما هو معنى المهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني ومن الاصطلاحين بونا بعيدا لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض مغن عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لان لم لا يكمل قوله مجردة وقاصها ما عدا اما على المعنى الثاني لا يحمل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا وكشفا له قال ان شئنا ان المهية بشرط لا شيء لما تصور معنيها شرطا ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه لا يكون المعنى الاول محمولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول [illegible]

ح قوله ولا توجد الا في الاذهان لان المهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الذهنية وقال بعضهم تجوز في الذهن اذا اخذت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن مبدأ منشأ واعتبر عروضها لها

كي غم

من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن المهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد تحقق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من المهيات فهو مخلوط بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا غيره بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كك ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره كك جاز وجوده منهما اقول والظاهر اذا كان معنى المجردة ما ذكره لا يصح ح قوله ان تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك المهية على هذا المعنى للمجرد يكون مجردة بحسب نفس الامر فينهدم بنيان التحقيق الذي ذكره واقول في الجواب عن اصل الاعتراض انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما يتصوره العقل اعم من ان يكون ذلك

امتنع وجوده م

العقل م

يمكن لا يدعى ص

التصور مطابقا للواقع ام لا سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مع وصا
له او ان ذلك الفرض مطابق للواقع محقق لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع
ثم قال وقد يؤخذ لا بشرط شئ اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم
ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس
وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فانه مهو مشترك بين افراده اي انه
لكل واحد منها انه هو انما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي عن حد
الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود تم اذ لو قيل الجزئي ما امتنع
فيه الشركة لما درمته الامتناع بحسب نفس الامر قيل الكلية اذا فسرت بالاشتراك
امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات
واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون
الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات
انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الواحدة النوعية او الجنسية
وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي
في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع
العارض والمعروض حتى يلزم اشتراك مجموع احد بعينه بين امور كثيرة
بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود
في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في
ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة
في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة
للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها
والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها
صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة
في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم
يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية
مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا
حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيه اذا
تعقلنا فرسا بعينها ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد
منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا او وجدناه عن مشخصاته حصل منه في
اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك
عمروا او جردناه لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الروية
كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه

ن

الذات م

من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها
ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم يتاثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى
الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش
بعينه لا اثر آخر فكما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين لكن كل واحد
منها مطابق لتلك الصورة ولما طابقها تلك الصورة ثم ان المطابقة
انما يكون بين بين وكل واحد منها يجب ان يكون كليا لا انا نقول ان الكلية
هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك
ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال
المعتبرة للارتباط بغيرها كان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصور
العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور
الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من
الطائفة الذين تصوروه مطابقة لسائر الصور الحاصلة في اذهان غيره ثم ان
الاشياء المطابقة لشئ واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصور كلية قلنا
ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظلالها ومقتضى لارتباطها
بها فان الصور الادراكية يكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية
ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا
لبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد الى هذا كلامه وحاصله
ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية
لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل
واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور
اذ هي يعرض للصور العقلية كما بينه اقول فيه نظر لان المنطقيين باسرها
قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية
التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا
مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا لو كان هناك امور ثلثة زيد وهو
شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم
الحيوان وهي ايضا لا يتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف
به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم و
صورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين كثيرين
بمعنى حمله عليها فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات
الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما
كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره

٢

ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع انها صورة جزئية في نفس جزئية
يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا اتفق فلا يكون مفهوما
الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة
تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى يعرض للصور
العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية
لكان صوابا موجودا في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود
في الخارج على ما هو التحقيق مذهب من قال بوجود الطبائع في الاعيان فهو
جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية
الى الشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط
شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان
الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به
ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء له في
الذهن فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون
موجودا في الخارج الا ترى ان العمى جزء من هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه
ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما اضاف اليه هذا الكلام
انما يلائم حال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الآخر وهو الذي سبق ذكره
والكلية العارضة للماهية تسمى كليا منطقيا لان المنطقي انما يبحث عن الكلي بهذا المعنى
وهو كلي من غير ان يشار الى طبيعة من الطبائع والمركب من المعروض والعارض
كليا عقليا وتسمى الكلي المنطقي والعقلي ذهنيا يعني من المعقولات الثانية
اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه
فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثلثة يتميز بعضها
في كل جهة معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي
ما له جزء وكلاهما موجودان فيدعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذا تركبها
ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تامل وقد
يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسائط لان كل كثرة
وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأها فلو انتفى الواحد
انتفى الكثرة لانتفاء مبدئها ولا يخفى ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة
حقيقية فهو لك لا بد فيها من الواحد ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء
الكثرة مركبا من آحاد وكل واحد منها مركب من آحاد اخر وهكذا الى غير

التناهي وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن
لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما قالوا من انه لا
لا معنى للكثرة في الحقيقة الا المتالف من الآحاد الحقيقية واما الواحد المركب
مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزءا للكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه
فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد
هناك من آحاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك
آحاد اصلا وهو تحكم بديهة ووصفا مما يعني البسيط والمركب اعتباريان لان
لا وجود لهما في الخارج مستقلا لانه لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان
لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء مما لا يرتفعان بل سلب وايجاب
وقد يصدقان بمعنى قد يعتبران على وجه يكونان متصادقين فان البساطة
قد يطلق على كون شيء جزءا من شيء آخر والتركب على كون شيء كلا لشيء آخر
فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبار مما مضى يعني ان البسيط
والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا الى ما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين
البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي
يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له
يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق
عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا جزء على عكس النسبة بين المركبين
الاضافي والحقيقي فان المركب الحقيقي الاضافي اخص مطلقا من المركب
الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا
لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون
بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي
قد لا يكون اضافيا مع انه له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا
بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء
من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي
لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب آخر كالجسم
للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة
لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا اضافيا
بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان

يعني البساطة والتركيب

كل مركب اضافي بالقياس الى اجزائه فهو مركب حقيقي ولا عكس لجواز ان لا يعتبر
في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي كما يحتاج الحادث في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط يحتاج الحادث الى جاعل اختلفوا في ان الماهيات
الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره المحقق و
هو ان كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج
الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة
الى جعل الجاعل ثم ان الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل
هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك تبع ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الفاعل
دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت
الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب
الشيء عن نفسه محال والجواب ما قد سبق من انا لا نسلم استحالته فان
المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله
ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق
عليها حكم ايجابي بل يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها
عنها بحسب الخارج لانها في الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق
قولنا الانسانية لا انسانية والحق هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان
المركبة مجعولة بخلاف البسيطة اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية
فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة
تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط
بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية و وجودها لا بين اجزاء
الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة
من الدواحض ونحن نثبت اقدامك باشارة خفية الى تحرير محل النزاع
ومنشأ المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني زادوا عوارض
الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهيات من حيث هي هي باي وجود وجدت
كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالسواد للجسم
وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالكلية
والعرضية فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض
الوجود الخارجي لا من عوارض الماهيات واراد وا بالمجعولية الاحتياج الى
الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان
فاعلا او جزءا او شرطا وقال ما انها لحقها للماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر

عن وجودها فان الاحتياج الى جزء الداخل في قوامها يلحقها لنفسها فهو عنها
من حيث هو هو فانها وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى
الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا
في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ
ليس فيه شائبة ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق
لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد
ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية
او للوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بحث لان
البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها
الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث
بالمجعولية كثير فائدة واتفقوا على ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في
وجودها الخارجي كما تحتاج اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى
الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها انما وجدت
كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير
بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي
كان الكلام صحيحا والقصد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام
الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية
ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب
ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها ليست
مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت ماهية السواد
ولم تلاحظ معها مفهوما سواه لم تعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية
ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا لتلك
الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا
بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود
لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ
مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل
الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه موجودا ثابتا
في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في

انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا
وبين اثباتها لها بالمعنى الثاني فالقول بنفي المجعولية مطلقا او باثباتها مطلقا
كلاهما صحيح ان حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون
البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق تحكم لان
المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة
ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى البعض وبهذا
الاعتبار لها حاجة الى جاعل يحققها في نفسها بضم بعض اجزائها الى البعض
وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متباينان في
ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان
المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا
ايضا صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به
امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون
الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لاستغنى عن
الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبتان كالامكان بل ارادوا به حاجته
في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض
الامكان للبسيط لا يقتضي تثنيته في ذاته انتهى كلامه اقول لا يخفى على
المتامل ان ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد هرب عنه اذ محصله
ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانهما بالنسبة
اليهن لوازم الوجود دون الماهية فتامل وهما اي البسيط والمركب
قد يتقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يتقومان به لا ان
لهما ما يخصهما بانفسهما كما ان لهما ما يخصهما بغيرهما وقد يفتقران
في تقومهما الى محل فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى
وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره
كالسواد والمركب مركب مما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن
والخارج يعني ان اجزاء الماهية يتقدم عليها بحسب الوجود في الخارج
والذهن فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف
فيه وكذا وجوده في الذهن يفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدم ايضا
فان عدم البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار والسقف فيه وكذا عدمه

في الذهن يفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين فرق على ان تقدم الاجزاء على
الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما
ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب
العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى
وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان
والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم
تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت
وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان
يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد
اجزائه اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان
عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة
على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد
بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او يمكنه الاجتماع اما العلل
التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد
من اعدام الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر
فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله
جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب
واذا عدم جزءان منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة
تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا
على سائر اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية
فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان
يعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء
بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية
وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه
التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغني للاجزاء
عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل
فلا بد وان يتحقق الجزء اولا فيستحيل عند تحقق الكل احتياجه الى سبب
جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن بين وباعتبار
الخارج غني يعني ان الغناء عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب

الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء
الغني فيحصل للجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الخارجي
والذهني متعاكستان اي خاصة مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل
وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم
في الوجودين جميعا على ما هو ظ عبارة القوم فبط لان الجزء الذهني كالجنس
والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا لامتنع الحمل وان اريد ان الجزء
الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي
على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدم عليه في الخارج ان كانت علة له في
الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية
للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم الاول على
ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا
ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون
مغايرا للكل بحسب العقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب
الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب
الوجودين معا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن له مغايرا بحسب الوجود
الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور
له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه
بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون
متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على
تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا توجد في العلة الفاعلية لان
العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود
الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي
فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني
متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا
يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه
بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود
الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات
لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا نخطر ببالنا المبدأ
الفياض قلنا لنا ان نعود ونورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انها

ف

تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها
بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل و
والثانية ان اعم اي يحصل للجزء خاصتان اخريان متفرعان على الخاصة الاولى فان
الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارج لزم من الاول
اعني تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى
ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان
بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه
بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء
للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص
ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا تصدق على شيء من
العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى وجوب الاثبات
وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه
خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط
اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية سواء كانت الجزم
بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة
الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة
امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه
اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم منه احتياج بعض
الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبط لان احتياج
الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين
الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية
للمركبات المعدنية قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات
الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في
الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزءا منها لم يكن تلك الماهيات موجودات
خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف
المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت
بل قد يحدث من تفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون بل وصورة نوعية جوهرية هي
مبدأ الآثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية
عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة
في ان يتركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والآخر عرض قائم بذلك
الجوهر الذي هو جزء كما ان المستحيل ان يتركب جوهر من جزئين احدهما جوهر

والآخر عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متأخرا عنه وما يكون جزءا للشيء الذي
هو جزء انما المستحيل ان تركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متأخرا
عنه وما يكون جزءا للشيء يكون متقدما عليه وقد يكون جهتها ان يحصل من
اجتماع عدة موجودات حقيقية واحدة وحدة حقيقية مخصوصة باللوازم و
الآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى
كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع
بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا للتسديد به فانه
ربما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من
جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية
او النباتية والحيوانية فان الصور تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون
من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا لكن
شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد والا لزم بل يجب ان يكون
باعتبارين كاحتياج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء واحتياج الصورة
الى الهيولى من جهة التشخص فهي اي الاجزاء الخ قد يتميز في الخارج بان يكون
لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الآخر فيه وبالجملة يكون متميزة
في الذهن الخ وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض
مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد
تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا
على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما
ان يكون صور الامور متعددة او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون
تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني
اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج اولا
فهذه احتمالات اربع فقد اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول
ان يكون تلك الاجزاء المحمولة صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه
ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء
واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود
الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك
الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء
المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على
بعض فان المتمايزين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط
امكن يمتنع ان يتحد احدهما بالآخر ويتحد الجميع منها بهذا الواحد
او بذلك الواحد ويشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به القائل

من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك
الذات وحمل بعضها على بعض انتهى الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا
لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه
لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان
يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو
وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا هيئة مخصوصة ممتازا عن سائر
الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذ من المتبوعات هي الذاتيات وبها
صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان
يكون شيئا قد حصل له معان يتبعها صفات لا يوجد بدونها والماخوذة
من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض
كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة
والنطق وهي استتبعت معان اخر حتى الابعاد التحيز والنمو التغير والحس
الانفعال والنطق التعجب والضحك والجوع فالماهية الصناعات فصار بها
جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار
متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات التي
هي معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان
ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها
ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان
والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة
لمعان اخر ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان وكانت من اجزاء متمايزة في الوجود
فلا يكون شيء منها محمولا عليه بالمواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات
له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج
النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج عن الشيء لا يكون
ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت
خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون
ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكره بعض
المحققين اقول وفيه بحث ومنه ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات
لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهية المركب فقط والا فمفهوم
المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق
اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله
عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صورا لشيء واحد موجود
ذاتا ووجودا لكن يخترع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المخالفة

وهو نص التركيب المطلق

وزعم هذا القائل انه يحصل بهذا التحصيل امتياز الذاتيات عن العرضيات صح

وهو مسلك صاحب المحاكمات ومن تبعه

وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عن المركب في الخارج جهة ووجودا وان
جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في
الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور
العقلية المختلفة كيف تتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد
عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه يعني الخصوص للاجزاء
المهية وعدم عروضهما لها فقد يتباين وقد يتداخل يعني ينقسم تلك
الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه
والى متداخلة بينها عموم وخصوص والمصنف لم يعتبر المساواة وبنى على امتناع
تركب المهية الحقيقية من امرين متساويين ومن عنده على ما سيجئ والا يلزم
ادراج المساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة
حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها تصادق بالمساواة او
العموم مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا
والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المساوية
فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى المتصادقة والمتباينة ثم تقسم
المتصادقة الى متداخلة ومساوية وقد يؤخذ الاجزاء المتداخلة الاجزاء مطلقا
مواد وقد يؤخذ محمولة وقد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين
فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الى الاجزاء مطلقا لان
هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في
صدر ذلك المبحث ولعل المصنف انما خص ذكر المتداخلة من المتباينة مع ان الا
كان يعدهما عليها اشارة الى ذلك فعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية
والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو
لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية وما يخالفها في
الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزءا لجميع المهيات
لمكان البسائط فهو يميز المهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون
ذاتيا مميزا للمهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلهما واحد
اذ لو كان لكل واحد منهما وجود مغاير لوجود الآخر لم يكن احدهما محمولا على
الآخر ولا على المهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول
والفصل كالصورة وهو علة للجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة
كان الجنس كالمادة في ان الشئ اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة
في ان الشئ حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة
الجنسية اذا حصلت في العقل كان امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو
عين كل واحد منها بحسب الخارج فكانت غير محصلة على تمام حقيقة واحدة
منها فاذا انضم اليه الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت

على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن
وهي التعين وزوال الابهام والتحصيل يعني الانطباق على تمام المهية فيكون
الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلية له بهذا المعنى
مبهمة بعد تعقل طبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل
علة لوجود الجنس في الذهن غلط والالم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم
كونه علة له في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة ومالا
جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فلو
تركبت المهية من امرين كان احدهما اعم وهو الجنس والآخر اخص وهو
الفصل فالا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجئ بيانه قال
الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية
اي يقع في جواب ما هو او لا فان دل على المهية فاما ان يدل على المهية المتفقة
افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون
اعم الذاتيات والا لدل على المهية بل يكون اخص منه فيميز المهية عن مشاركاتها في
ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه المقول على النوع في
جواب اي شئ هو في ذاته من جنسه وذكر اتم فيه انه ليس من الفصول المقومة
بالاقسام وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس
يصلح ان يقع على الكثرة التي كليته بالقياس اليها مقولا في جواب ما هو فلا شك
انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما شاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل
في الاشارات بما هو اعم مما في الشفاء حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على
الشئ في جواب اي شئ هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفاء مبني
على امتناع تركب المهية من امرين متساويين والا فلا تم انه لو لم يكن اعم
الذاتيات لكان اخص منه اما ولا ظهور ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا
تركبت المهية من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلظهور ان يكون مساويا
للاعم اذ يكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل
قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب المهية من امرين متساويين
فاذا كان الذاتي مساويا للاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان
مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس فكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور
في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان
مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات الفصل قد
يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون
كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى
التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك

الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما شاركه في الوجود واما على
التقدير الثاني فعن كل ما شاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز
بالناطق عن كل جميع ما شاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما
شاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما شاركه في الوجود او في جنس ما
وذهب الفاضل الشريف وغيره ممن تبعه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما
هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو او اخص منه والمساوي
له هو ما يصلح لتميزه عما شاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتميزه عما يخص
به عما شاركه في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتي
الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له ولا واحد منهما جنس بل يكونان
فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفي ذهنيات
غنى عن امثال هذه التمحلات الى هذا كلامه واقول اما توجيه كلام الاشارات
فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا
لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض
المشاركات في الوجود ظاهر ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما
قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس
العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون
متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين
قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع
والشيخ تبعهم في الشفاء والمتأخرين لما رأوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر
رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الماسنح لهم ودليل عليه غير مبني على هذا
الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود
مثل تلك الماهية فمعول كلها مدخولة فان منها انه لو تركب الماهية الحقيقية من امرين
متساويين فلا بد ان تحقق بينهما حاجة وليس احدهما بالاحتياج اولى من
الآخر لانهما اذا كانا متساويان فيحتاج كل منهما الى الآخر فيلزم الدور
ورد بانا لا نسلم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا
تمايز بينها في الوجود الخارجي وانما ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة
بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الآخر من جهة اخرى فلا يلزم
الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الآخر من غير عكس ولا محذور
اذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الجميع فلا يلزم من الاحتياج
من احد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او
عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد
التسعة والشك على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من

امرين

قدحه

امرين متساويين وان فرض ان تلك الماهية جنس من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو ركب من
امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا
لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة
ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب
الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون
الشيء جزءا لجزء نفسه وانه محال وهكذا نقول في سائر الاجناس العالية كالكم
مثلا كل من جزئيه اما كم او لا كم وسوق الكلام الى آخره وردوا بانا لا نسلم انحصار
الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا
به وانما الثابت بدعونه انحصار الاجناس العالية في احدها والحق نظرا
لجواز انحصار الاجناس العالية في احدها مع وجود ممكنات كثيرة غير
مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة
من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم جنسيتها لماهيتها ولا دليل
منهم على ذلك سلمنا ذلك لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا
اما ان يريد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد
به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول
فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا للمفهومين اي الجوهر والعرض فان جميع
الممكنات لا تنحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نسلم انه لو جزء
لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزءا لجزء نفسه وانما يلزم لو كان
ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي
ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر
جنسا لماهيته فلو صدق على جزئها كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول
ليس معنى كون الجوهر جنسا لماهيته انه جنس لما صدق عليه فان ذلك
ممنوع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها
صدق العرض العام اقول وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب
الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في
الانسان مثلا انه لا يمكن ان يركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما

ذلك صح

بجميع صح

انسان او لا انسان وتم الدليل ايضا هذا وقد تقام الدليل على هذا المطلب من غير
استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين بان يقال الماهية التي لا
جنس لها لا فصل لها لانه لو لم يكن لها جنس لم يشاركها غيرها في ذاتي فلا
يحتاج الى ان يحصل منه فصل بل هي بهويتها منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت
مشاركة في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها عن
غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو ولها الجواز احتياجها في
تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا للفصل بل لتحقق به حقيقتها والجزء المساوي
فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل او نقول الفصل يعتبر فيه امور ثلثة
الاول التمييز والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني
التنصيص على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول و
ثان فان المنطقيين كانوا يعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء لازما ومفارقا
ذاتيا وعرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقرن بطبيعة
الجنس فيقومها وتعينها وتقومها نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين
متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور
الثلثة في واحد من الامرين اما التمييز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في
ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات
في عرضيتها كالوجود وغيره لكنها بذاتها متميزة عنها كان الجزء لها ايضا
بما هو ذاته متميز عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا اولى من الآخر عن
المشاركات في العرضيات باولى من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما
فرعان على امر مبهم مردد من جهات لا ينطبق على تمام ماهية منها او
ذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني
الثلثة باسرها في تلك الامور لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى
المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ويمكن
ان يقال ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل
تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التمييز الذاتي دون التعيين
والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه عارضان له لكونه مضافا الى امور
مبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل
تلك الماهية ثم ذلك المميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية
فانه يميز الماهية عما عداها مساواة قلنا ان تلك الماهية ممتازة الخ عما

عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بما هو
الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر وظاهر
انها لا امتياز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد
من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة
كيف لا وقد بطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات
في الجنس وفاده الظاهر من ان يخفى او تقول الماهية اذا تركبت من جزئين متحولين
فلا بد ان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الآخر
فظاهر واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته
لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما لانهما لا
يشتركان في ذاتي آخر ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة
الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا
والماهية المركبة تخالف في طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي
لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نسلم ان الجزء
الآخر يميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء
ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص
بالماهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون المأخوذ معه
فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة احد جزئيها في طبيعته لا يوجب
ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان والشيء لا يكون نوعا لنفسه
وكل فصل تام اي قريب سماه تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان
الفصل البعيد وان ميز الماهية بالنسبة الى بعض الاشياء لكنها فصل يبعد عن بعض مشاركاتها لكن
لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان
الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعا والحساس
لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما يميزه عن جميع المشاركات ويحصله
للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منها ان
يحصل به بانفراده الجنس بعد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع
مدخل فيكون هو فصلا دون الآخر وان يحصل بهما معا كان الفصل
واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا
ولكل منهما فصلا واحدا لا متعددا اذ ظاهر انه لم يوجد في مفهوم الفصل
القريب ان يحصل الجنس بانفراده لانه نظير الفصل القريب تمام الجزء المميز

ولهذا سماه فصلا تاما الا انا نقول لم لا يكون بعضا فلل الجدوى اذ لا ينحصر النزاع في
احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا للظهور انه لو كان متعددا لم يكن
ما فرضناه كاملا تاما وانما ينحصر النزاع لو فسر الفصل بالوسط بالجزء المميز
للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واشار بشكل لا تمنع الحساس
والمتحرك بالارادة فصلان مساويان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر الفصل
فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها بما هو من آثارها كالنطق للفصل الانساني
ولما اشتبه تقدم كل واحد من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا
عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه
لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة
ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها او لا يكون تميز احدهما
قاصرا عن تميز الآخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما
جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان
يكون الاعم عرضا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا
لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون
كل منهما عرضا لما هو الآخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي
المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما
بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر
جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يحصل بالفصل وبالجنس الآخر
فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الآخر والفصل فيكون كل
منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على تحصل الآخر
فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا انما يحصل ارتفاع الابهام الحاصل
للجنس فلا نسلم انه لا يحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون
الجنس الآخر قلنا لم لا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل وحده مع توقف النوع على
اجزائه الباقية وان ارادوا بما يحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره
ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الآخر لا على
تحصله فلا دور اذ ح يتوقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل
واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكرتم لم تتقوم ماهية من ثلثة
اجزاء اصلا اذ لا يحصل واحد منها مع الآخر لا يحصل الماهية بدون الثالث وبالعكس
اي لا يحصل الماهية منهما بالثالث مع الثاني بدون الاول بل يتوقف الفصل

والجنس ايضا يحصل بدون الفصل والا لتحقق النوع بدون الفصل ٥

يتحصل به
لا يتحقق بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر
في تحصله قلنا لم لا يجوز ان يقرر الدليل هكذا لا يحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا
لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر وذلك لان الجنس اذا حصل صار هو
من حيث انه محصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج عن المحصل الذي
هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في هوية ذلك النوع
فيكون الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه
وح يلزم ان يحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر اذ لا ثالث هناك
يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل
في تحصل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل واحد منهما
علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض
لكن يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما
اعم مطلقا كما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات
الآخر مع الفصل محصلا فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة
لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل فيحصل به كل منهما نوعا
على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا
او ماهية واحدة هف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان
حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل جنس الآخر لكنه لما كان
مبهما فما لم يحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الآخر وحاصل الاعتراض
ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نسلم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل
الآخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع فلا نسلم انه ما لم يحصل لم يكن له مدخل
في تحصل الآخر بهذا المعنى فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الآخر
بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر
وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما
ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر معه لا سابقا عليه
وليس ذلك مستلزما للدور وهو ما تواطأ عليه مثل ان الحيوان والناطق في كل منهما
ابهام يزول بالآخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق
ينزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان ينزه عن الملك

يعني الاولى ان يستدل ان يقول [illegible]
[illegible] نسخة

واما المنع الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نم انه يحصل بكل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض والاظ منع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل وبعد ان اتفقا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين لا ثالث لا فصل سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة واحدة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون كلها اجناسا لان الماهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزء الاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق انه محال ولما ثبت ان احد جزئي الماهية لا يكون كلها فصولا في مرتبة حث مثالك ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فلا يتركب عقلي الا منهما معا ولتعلم ان ما سلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا ارید به ما هو من جنسه على ما نقلناه من الشفاء فلا بد في بيانه من طريق آخر ومنهاك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية اولا اما اذا اختص بها فظ لانه يصلح للتمييز عما شاركها في الجنس في اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص بها فلانه حينئذ لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها اذ التقدير خلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له مميزا عما شاركه في جنس لما مر من ان اشتراكه مع الغير في جزء آخر هو جنس له وللماهية ايضا عن بعض ما شاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك ما والا لزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ايضا فيكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر للماهية تمام مشترك آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمامات مشتركات غير متناهية ويلزم تركب

تميز الماهية المقتضي صح

بين النوع والماهية ثم بازائه نوع آخر وتمام مشترك صح

الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة بالكنه او التي يمكن تعقلها كك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الثاني الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان للماهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك من الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا دفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون للماهية جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان نقول هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وينقل الكلام اليه فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لا الى او ابني الدليل على تلك القاعدة يلزم التسلسل فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان نقول لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كك لما عرفت وطريق آخر اقصر وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو جنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه ساواه على المشترك المساوي الاعم فيكون تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشاركها في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا لها عما يشاركها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء المساوي منها ان يكون جنسا لها لجواز ان لا يكون لها ولا لغيرها نوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها وبحث تناسبهما لما مر آنفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي

ومباينا ان صح

بجنسيهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون
عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب
منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي
والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي
كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يتوهم ان معناه ان
مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس
معروض لها الكلية بالقياس اليها فيسمى كمعروض هو مفهوم الكلي منطقيا ويسمى
كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات
الكليات من حيث هو في هذا الاعتبار يسمى طبيعة من الطبائع كالحيوان
مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر
مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين السابق والممثل
ومنها عال وسافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس
متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من
بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في
مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا
سافلا وفصل جنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على راي المصنف
فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وحكى انسان ذلك عن قرب فلا انقسام
الى المتعدد والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف ومن الجنس
ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وما ذكرنا
من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل
والتوسط هو ان يكون الاعلى جزءا من الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما لحق
اجناس عالية لان المفهومات العامة كالموجود مثلا اعم وليس الاعلى من
الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاولى الى الصواب ان
يتجوز يركب النوع الاخير من جنس وفصل ويركب هذا الفصل من جنس وفصل
فصل آخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل
الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل نوع الانواع هو السافل

وما بينهما

عارض كليا منطقيا والمركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي جنس ومنها لم

فصل كم

وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل آخر مع انه
مفرد ولما قد صرح بانه من ان جنس الفصل لا يعلم وحصره في موضعه ويشير اليه
وبينما اضافتان وقد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل
لابد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا
الفصل ومفهوما هما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل
ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا
بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى
شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة
الى السميع والبصير ولا يكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة
الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون
الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم
يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الآخر وانه يلزم اعتبار جزء واحد في الماهية
مرتين وان يتطابق بين جنس الفصل محال لا يعقل اذ لو كان لجنس لكان
مشتركا بين الماهية ونوع ما تحققا لاشتراكه وحينئذ فان كان تمام المشترك
بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك
بين الماهية كان فصلا لجنسها كما تقرر فلا شيء من الجنس واجزائه داخل في الفصل
على ما بين آنفا واذا نسبا اي الجنس والفصل الى ما اضاف اليه يعني النوع
كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه بان هذا
الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اولا بد من كونها كم
بين ما الصنف هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو
فصل المحض الفصل القريب فان الفصل البعيد بالقياس الى ما هو فصل
قريب له لابد ان يكون مساويا له لانه دال الى المميز عن جميع ما عداه فلا يكون
اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص مطلقا
ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها يكون اعم
مطلقا مما هي فصول بعيدة له تميزه عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اقول
ويمكن الجواب بان المصنف اعتبر في الفصل التمييز عن جميع المشاركات فالفصل
البعيد للماهية في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن

ولا محذور في ذلك لانها متميزة له [illegible]

مبحث التشخص

جميع المشاركات وانما يحتاج الى فصل للمهية ما عساه يشاركها في جنسها وبهذا الجواب يندفع
الاعتراض المذكور على ما علمناه من شرح الاشارات كما سبق والتشخص من
الامور الاعتبارية المهية النوعية من حيث هي هي يمكن تصورها مع انه مانع من
الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها وحملها على كثيرين والشخص يمتنع تصوره
مانع من الشركة فاذن لا بد في الشخص من امر زائد على المهية وهو التشخص وهو امر
اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج
لكان له تشخص وينقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا
لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له مهية كلية يشاركه فيها شيء آخر وهو ممنوع
بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات انما
هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وما قيل من ان كل موجود له مهية
كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج فهو منقوض بالواجب تعالى
موجود خارجي وليس له مهية نوعية عرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته تعالى كما هو
المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لموصوفه عرضه فهذا التشخص
من النوع دون الحصة الاخرى مثلا على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا
التشخص دار وان كان بتشخص آخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على
تميزها ليلزم المحال حاصله ان ذلك دوري فان المهية اذا وجدت وجدت
متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس بما عرضها من الفصول
ولا يتوقف كل فصل بحصة على تميزها سابقا لانا نقول وجود المعروض متقدم على وجود
العارض بالذات وكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا كالحال في الفصول
وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول لزوم تقدم
المعروض على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم
تقدم ما هو معه بالزمان وهو ظاهر ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا
اليه ولا يكون معارضا كذلك واحتج المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا
في الخارج بوجوه الاول انه جزء الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في
الخارج موجود فيه ما تقدم والجواب انه ان اريد بالشخص معروض التشخص فظاهر
ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان
من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجود آن بل الموجود

حصص صح

عنده هو المعروض وحده ووقع صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذي ادعى
وجوده هو زيد مثلا ولا ريب للعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا
والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء
آخر يسمى التشخص وذلك الشيء الآخر جاز ان يكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية
الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة
ولا يتعين شيء منها الا بانضمام فصل اليه ومما يتحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج
ولا يتميزان الا في الذهن كذلك المهية النوعية تحتمل هويات متعددة فلا يتعين شيء منها
الا بتشخص ينضم اليها ومما يتحدان ذاتا وجعلا ووجودا ويتمايزان في الذهن فقط
فليس في الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى
يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود
واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل
المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود
الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء انما يخصه من الكم
والكيف والاين ونحو ذلك كما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من
المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص بل مابه التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية
كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان المهية من حيث هي هي لا تقتضي
الوحدة والكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من التشخص فهو موجود والا لم يكن
التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا
لما كان متعينا في نفسه اذ لا تميز للعدم فلم يكن مميزا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت
له لا يصلح سببا لتميز شيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة
ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص
ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بسلب
الصفات وامتيازها بها عما ليس متصفا كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى
الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص او للتشخص
اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه
وجوديا اما على الاول فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثاني فلان حكم
الامثال واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون
معدوما في الخارج على ما ادعيناه من انه اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي
وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فلا نسلم ان المراد بالتشخص واللاتشخص هما

في الخارج صح

فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدمياً المفهوم آخر وان اريد به ما صدق عليه فلا نسلم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي لم لا يكون بعضه ثبوتياً كمفهوم واللاتشخص صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نسلم ان تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون مخالفة مشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدمياً لكان عدماً لما ينافيه كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدماً للاطلاق او لما ساواه كالكلية والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركاً بين افراد الماهية كعدم الاطلاق لان المعدوم انه عدم لام لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق يتحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون مميزاً فلا يكون تشخصاً وان لم يكن التشخص عدماً للاطلاق ولا عدماً لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقاً ولا معيناً وهو رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقاً ومعيناً وهو جمع النقيضين والجواب عما ذكره سبق لكن انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدماً للامر ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نسلم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص نختار انه ليس عدماً للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقاً ولا معيناً بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متعيناً بتشخص آخر ولما كان هنا مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص لكان لتشخصها تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص شيئاً آخر وينقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل اوحى لو كان للتشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل اوحى لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل فكان له تشخص لما مر من ان الموجود ذهناً او خارجاً يستلزم التشخص
وننقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركاً لكثير من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولكن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان التشخص متميز عما عداه بذاته لا بتشخص آخر فانه يدل على انه حتى يلزم التسلسل

وان شاركه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به

التشخص فقد يكون نفس المهية فلا يتكثر وقد يستند

الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها

قال الحكماء المهية قد تكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن عروض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا تتصور فيها كثرة وتعدد اصلاً وعقلاً ولا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وحينئذ قد يستند تشخصها الى المهية نفسها او بلوازمها فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق المهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امراً منفصلاً عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالاً فيه لان الحال في الشخص لا محالة انه يكون متأخراً عنه ولكونه علة التشخص المتقدم عليه لكونه متقدماً عليه هذا خلف من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع فيكون متقدماً عليه وهو يقتضي ان يكون محلاً له وهو المادة وقد مر بطريق ما في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بتوسط ما فيها فلا يرد ما قيل من ان علة المتصل الا ان يحصر فيما يكون حالاً في الشخص او محلاً له لجواز ان يكون حالاً في محله بل لو كان تكثر اشخاص المهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخرى ويلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة منحصراً في شخصها لم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما حل فيها واجيب بان تكثر المادة معلل باعراض لحقتها الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معداً للاحق ومعده الاستعدادات ليست مجتمعة بل متعاقبة ومثل هذا جائز عندهم
وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعاً لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومعاونة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له الجائز لنا ان نقول علم لا يجوز تشخص المهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا نهاية فلا حاجة في تعدد افراد المهية النوعية الى المادة اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا لكان لهم شبهة ولا يرد عليه

التمام

ح م

٢١ شنا

الاعراضات الواردة هناك فتأمل ان قيل لا نسلم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد
والمتشخصات على السواء فان فواعل الحوادث الممكنات ليست محالها ولا
حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا نسلم ان المحل
هو المادة فلم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث تتناول
المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان انواع العقول انواعها منحصرة
في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها
او ما يلزمها فلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت
لانها لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم المادية
فتعددت بتعدد المادة التي تتعلق بها **ولا يحصل التشخص بانضمام
كلي عقلي الى مثله** فان التقييد بالمفهومات الكلية في اي مرتبة كان
لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك من كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد
امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون له
افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما
بالآخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة فلم لا يجوز ان يكون تقييد
الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل
على هذا اذا ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويقيده الجزئية جزئيا ولم
لا يجوز ان يكون مفهوم كلي يعقل الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا وهكذا الا يلزم عند تعقل التشخص
ان يعقل مفهومات غير متناهية قلت فلنا لا نسلم ان كل جزئي له مفهوم كلي
ينضم الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون متشخصا في نفسه عن فرض الاشتراك
والتشخص من هذا القبيل فان التشخص كزيد مثلا يحصل العقل الى ماهية كلية و
تشخص ينضم اليها فيصير بها جزئيا واما التشخص فليس يحصله العقل الى
ماهية كلية وتشخص آخر فان التشخص متميز عن ما عداه بذاته والاشتراك
لما سواه الا في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع
الامتياز بالذات لا يخرج الى التشخص آخر هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد
الكلي بالعقلي **والتميز يغاير التشخص** لان التشخص للشيء انما هو في
نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص
كل من الشيئين بذات الآخر ... لما عرفت من ان يقيد الكلي بالكلي
لا يفيد التشخص **ويجوز امتياز كل من الكليين بالآخر**

كالطائر الولود وقد توجد في بعض النسخ قوله **والمتشخص قد لا يعتبر
مشاركته والكلي قد يكون جزئيا اضافيا فيتميز و
التشخص المندرج تحت غيره مميز** يعني ان بين التميز والتشخص
عموما من وجه فان التشخص قد يتحقق بدون التميز في التشخص اذا لم يعتبر مشاركته
مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا
اضافيا بقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا
ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى
على المتأمل ان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات
لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركة في المفهومات العامة
كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب
ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا **و
التشخص يغاير الوحدة** فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث
هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي
طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص
عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا **وهي اي الوحدة
تغاير الوجود لصدقه** اي صدق الوجود **على الكثير من
حيث هو كثير بخلاف الوحدة** فان الموصوف بالكثرة
اذا لوحظ ايضا فيها يصدق عليه انه موجود لا يصدق عليه بتلك الملاحظة
انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملة صدق عليه انه واحد وايضا
لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة التشخصية نفس الوجود والتشخص ولزم
ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم التشخصي بالكلية
وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم اذ التفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل
الوجود المخصوص وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية باطل والحكم بكونه يستلزم
عقله لا يخاطب ولا يناظر معه وقد نبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم
بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم لكان نسبة الماء التي حصلت من
الجرة في الكوزين اي الماء الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه
لم يكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكتب
والبرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون صببناه و

علما يوجد ... النسخ

الكتب

جعلت فی الکیزان بخلاف ما اذا صبوا ماء الجره واحدوا فی الکیزان من ماء البرکه فانهم
لا یسولون علی هذا القدر ان ماء الجره محفوظ فی الکیزان والحکماء لما ذهبوا الی ان
الصورة الجسمیة تنعدم بالتفریق اسموا الهیولی لئلا یکون التفریق اعداما
للجسم بالکلیه وهذا الدلیل بعینه یدل علی ان الوحدة لیست عین التشخص فان
الجسم البسیط الواحد اذا اجری زالت وحدته دون هویته الشخصیة والا لکان
التفریق اعداما **ویساوقه** ای یساوق الوحدة الوجود
فان کل ما هو واحد باعتبار یکون موجودا باعتبار وکل ما هو موجود
باعتبار یکون واحدا باعتبار **ولا یمکن تعریفها** ای تعریف الوحده
الا باعتبار اللفظ لکونها بدیهی التصور **وهی** ای الوحده والکثره
عند العقل والخیال یستویان فی کون کل منهما اعرف
بالاقسام یعنی ان الوحده اعرف عند العقل من الکثرة والکثرة
اعرف عند الخیال من الوحدة فمثل ان الوحدة والکثرة من حیث هما
امران کلیان والکلیات لا یدرکها الا العقل ولیس شان الخیال ادراکها
وان احد الکثیره من حیث هی حاصله فی محسوس فالوحده ایضا ما جوده کک
لا یدرکها العقل بل هوه جسمانیه بمحت حالا او وهما مخصص احدها بالاعرفیه
عند العقل والاخری بالاعرفیه عند الخیال لا وجه له واجیب بان المدرک للکلیات
والجزئیات فی الانسان هو العقل ای النفس الناطقه کما هو المشهور لکنها تدرک
الکلیات بذاتها ای ترتسم صور الکلیات فی ذاتها وتدرک الجزئیات
بالاتها ای ارتسم صورها فی آلاتها فالمدرک للجمیع لیس الا اما ثم ان الصور
الکلیه المرتسمه فی ذات النفس منتزعه من صور جزئیاتها المرتسمة فی الالات فان
النفس تدرک اولا بالاتها جزئیات متکثرة ترسم صورها فی تلک الالات
ثم تنزع منها بحذف المشخصات صورة واحدة کلیه ترتسم فی ذاتها فکل
واحد من الکلیات المرتسمة فی ذات النفس معروض للوحدة وجزئیاته المنتزع
هو منها المرتسمة فی الخیال او فی غیره معروضه للکثره ولا شک ان المرتسم
فی ذات النفس یکون اقرب منها واعرف عندها نظرا الی ذاتها وجدها
من المرتسم فی الاتها وان المرتسم فی الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا
الی ذاتها ما جوده مع تلک الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند
العقل ای بعینه من معروض الکثره وان معروض الکثره اعرف عند
العقل باعتبار الاته من معروض الوحدة فکذا حال العارضین اعنی

الوحده

الوحدة والکثرة الکلیین لانهما عارضان لمعروضیهما هناک ای فی
العقل والاله فالعقل اذا اخذ وحده کان ادراکه لما هو عارض للمرتسم فیه
اقرب من ادراکه لما هو عارض للمرتسم فی آلته واذا اعتبر مع آلته کان
الامر بالعکس وان کان هذا الادراک للعقل بنفسه اول وفیه
نظر لانه قد ارتسم فی النفس صور کلیه کثیرة تنتزع کلا منها من
جزئیات کثیرة فکما ان الجزئیات المرتسمة فی آلاته معروضة
للکثرة کک الکلیات المعروضه فی النفس معروضة للکثرة ایضا
وکما ان کل واحد من تلک الکلیات المرتسمة فی النفس معروضة
للوحدة کک کل واحد من تلک الجزئیات المرتسمة فی الخیال معروض
للوحدة فلا وجه لتخصیص الوحدة بالعروض لما ارتسم فی النفس
والکثرة بالعروض لما ارتسم فی الخیال **ولیست الوحدة**
امرا عینیا لما سبق من لزوم التسلسل **بل هی من ثوانی**
المعقولات وکذا الکثرة یعنی انها ایضا من الامور الاعتباریة
بل من المعقولات الثانیه لانها ملتئمة من الوحدات ولیس هیئتها الا
الوحدات المجتمعه اقول فی کونهما من المعقولات الثانیة نظر لانهما عبارتان
عن عوارض الوجود الذهنی علی ما سبق وهما یعرضان للموجود
فی الخارج **وتقابلهما لاضافة العلیة والمعلولیة**
فان الوحدة علة مقومة للکثرة والکثرة معلولة متقومة بها **و**
المکیالیة والمکیلیة فان الوحدة مکیال الکثرة
لان الوحدة بنفسها اذا حدث مناهرة بعد اخری وهو معنی
الکیل والکثرة مکیله بها والعلیة والمعلولیة متضایفان بالذات
وکذا المکیالیه والمکیلیه فمعروضهما اعنی الوحدة والکثرة
متضایفان بالعرض لا لتقابل بینهما قالوا لیس بین الوحدة
والکثرة تقابل بالذات لوجهین احدهما ان موضوع المتقابلین یجب
ان یکون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والکثرة لیس کک لان طریان
الوحدة علی موضوع الکثرة انما یتوهم اذا اجتمعت اشیاء متعددة بحیث

جوهری ص

يحصل منها شئ واحد ثم نقول ان كانت تلك الاشياء المتعددة باقية
باعيانها وقد تركب منها شئ واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي
هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء المركب والوحدة عارضة
للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء
التي كانت معروضة للكثرة وحصل شئ آخر هو معروض للوحدة
فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض
الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على معروض
الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان التقابل
بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظ
والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد
صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع
كالرجولية والمرائية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية
للعدد او بامر اعم كالخيرية والشرية للشئ الكيف ولم يلزم ان يكون مثل
الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها
التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لها
فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص
انه يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد
بالشخص جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل
دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب
يعني الآخر فيه لامر من خارج والحاصل انه يجب ان يكون العرض
ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي مبحثنا هذا فرض ثبوت
الكثرة للواحد الشخصي كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي
كليا وهم صرحوا بانه فرض بالوصف اقول هذا دليل آخر برأسه لا تعلق
له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار
وتشخص لا نهاية لها وقال للوجود وكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان
يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض
محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه فليس هناك الفرض محالا
ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص
ثم نقول تلك ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها فالكثرة باقية
ان اردت به ان تلك الاشياء باقية بعددها على ما ينبغي عنه
لفظ باعيانها فمحال لانها عرضت بعددها ولم يزل ايضا فان
زوال الكثرة عن شئ لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه
التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجاد
ماء آخر من كتم العدم وايضا تقتضي بطلانه وان اردت
انها باقية بشخصها فنمنع الملازمة وقول تلك الاشياء باقية
بشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقة والحاصل
ان الوحدة والكثرة ليسا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما
وطريان الآخر وجود موضوعها والا لكان تفريق الماء الواحد في
اوان متعددة اعداما للماء وايجاد المياه وكذا كان جمع المياه
المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه وايجاد الماء وايضا تقتضي
بطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك
صور جسمية معروضة للكثرة كل واحد منها امر متصل في حد ذاته
فاذا جمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صورة
واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم
فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة
فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي
ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء
في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارئة
هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك
المتصل الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى
والصورة وعدم قيام حجة على نفاتهما ومنهم المص علي ما يجي ان شاء الله على
ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة

تم صح

تم صح

فلا تقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما
لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى المادة السابقة بعينها في الحالين وقد اتصف
في احديهما بالكثرة والاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل
الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ثم ان المتصف في حد ذاته باحديهما
لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل
التبع للصورة الحالة فيها على ان وصف الشيء اما هو وصف المجاورة
كالوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فانه
فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى
اقول هي شبهة منشاها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر
في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما ما يقابل الاتصاف بالعرض
ومعناه ان يكون ذلك الشيء بنفسه موصوفا بذلك الامر لا ان يكون
الموصوف الحقيقي شيئا آخر له تعلق بذلك الشيء فهو وصف ذلك الشيء
بما هو وصف لمتعلقه كالآتي السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة
وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف
مقتضى ذات الموصوف كالاربعة في حد ذاتها زوج فنقول
الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد المعنى الاول
فذلك ثم ولو ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه بالاخرى
قلنا ثم فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد يكون
موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فثم لكن
لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى
فان ذات السفينة لا تقتضي لا الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون
ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيها ان الكثرة ملتئمة
من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء
يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانضمام فلازم لتلك الحقيقة خارج
عنها ويعرف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد
وتصور كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم

الشيء

الشيء لا يعدمه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل
من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمم اما الخارج
فلانهما اعتباران عقليان واما الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون
الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان
معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير المؤلف منه على كل جزء
منه انه واحد فهذا معنى تقوم الكثرة من الوحدات ثم ولكنه لا ينافي التقابل
الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك
الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اجتمعا في الموضوع كالعكس
والفرس كالبصر والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات بل بالعرض اذا اخذ بعض الموضوع اقول ان المعنى بامتناع الاجتماع
للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اتصافا في زمان واحد من جهة واحدة
على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني في منطق الشفاء الا ان لا
يكونا موجودين معا لان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا فثم اقول والحق ان الوحدة
والكثرة متقابلان بالذات تقابل التضاد واما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا
نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر او مكيالا له
جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا و
كثيرا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا
متكافئين لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة
للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة
واما التقابلان الآخران اعني تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة
فان احد المتقابلين منهما يكون عدم المقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة
للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما
لها لامتناع تقوم الشيء بالعدم وما قيل من ان الضد لا يقوم الضد الآخر
مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما
قومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا ترى ان البلقة ضد لكل من
السواد والبياض مع انهما مقومان لها ثم معروضهما اي معروض
الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فلا اي لمعروض الوحدة والكثرة

والاجتماع الذي ليس من شرطه ان يكونا
موجودين معا فهو

جهتان بالضرورة لا امتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن داخلة لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم يعرض لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها وذلك بان يكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير هو جهة الوحدة من النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتهما فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض وتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما هو متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من جهة البياض فان القطن والثلج كثيران من حيث انهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان هو جهة الوحدة منهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع واحد صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب فيكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما عين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا لكل غير والآخر محمولا لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال

المدبر

لا بالذات فان الصانعين
في المثال المذكور بالوحدة من حيث
التدبير انما هو بالعرض صح

الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من تسمية الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول ومثل معناه كما هنا كان محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة منهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة منهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتفسير على هذا الوجه احسن من ان يحمل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان لا يتأتى له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس شيء لان العارض يطلق بالاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا والحق فان المقوم هو الاتحاد بالموضوع فيهما والاتحاد بالمحمول فيهما آخر وهذا التوجيه يحمل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قومت اي كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد تتغاير معروضا لها لكن معروض الكثرة لا محصور لا ان يكون معروضا للوحدة لان كل كثير هو واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي تشخص من الاشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم بل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة

اقول لعمري لو كان الامر على ما قول هذا القائل لم يتمثل المصنف كانت هناك سواد او سعي او كانت هناك حمرا او صفرا المذكور كما اشار اليه كما يكون جهة الوحدة عارضة ولم يعين من منهما هناك العارضان ما يكون هناك ولم يتعرض لذلك في الكون هناك حتى قال المصنف كما ترى هناك موضوعات او محمولات فلفظ او وما توهم من ان الانسان لا يتأتى له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز صح

من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو

الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة الشخصية معروض موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اى
موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم
الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية
ذات مفهومه عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية
وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام **نقول**
مطلق اى وحدة معبر عنها بقول مطلق من غير ان يتحقق وحدة النقطة
او المفارق او غيره ذلك **او** **النقطة** ان كان له مفهوم غير انه ذو وضع
اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يتحقق والانقطان كان
ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له
مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع **او مفارق شخصي**
ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم **يقبل** موضوع الوحدة القسمة والا اى وان قبل
القسمة **فهو مقدار شخصي** ان قبل القسمة بالذات **او جسم شخصي** ان لم يقبل بالذات
وهذا بناء على مذهب من نفى الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض
بالكل في احدهما حلول سرياني فقط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقايق
او مركب ان انقسم اليها وفى جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام
في معروض الوحدة الذى لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من
حيث الذات كثير من حيث الاجزاء **وبعض هذه** الاقسام **اولى**
من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على جزئياتها
فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد
بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل
متفاوت بحسب مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما
ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى
من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية.
وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه
والهوهو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الاولى اى المواطاة

بحال وانتم قولنا اما ان لا يكون له مفهوم
سوى مفهوم عدم الانقسام فهو
الوحدة الشخصية صح

على هذا النحو اى على نوع الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض
بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض في الحمل على ما سبق من معناه ان الهوهو
وهو ان يكون للشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام
المذكورة فكما ان جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة الهوهو **و**جميع اقسام
الوحدة متحققة في اقسام الهوهو ولكن ينبغي ان يعتبر في الهوهو الكثرة فانه لا يتصور
بدون اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول الا ان الهوهو اذا
اريد به المعنى الذى ذكرته يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام
ما فيه من الوحدة فهو في الحقيقة اقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم آخر اعتبر فيه
الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار اقسام هذا المفهوم
الآخر فالتعرض لخصوصيته هو هو قليل الجدوى وايضا هذا الكلام بعد ذكر
الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج في الهوهو غير ملايم **والوحدة**
في الوصف العرضي و الذاتي **تتغاير اسماؤها بتغاير**
المضاف اليه فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس تسمى مجانسة
وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة
مناسبة وفي الاطراف مطابقة **والاتحاد** صيرورة الاثنين واحدا بان يكون
هناك شيئان فيصيران شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا
جمع الماء الذي في اناء واحد والاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا
طينا او الكون والفساد كالماء والهواء اذا صار بالغليان هواء واحدا
او الاستحالة لكون الجسم كان سوادا او بياضا فصار اسودا جائز بل واقع
واما الاتحاد والاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه
شيء آخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد بعينه
عمروا وبالعكس فذلك ممتنع لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين
لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء
للآخر وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناءهما وحدوث ثالث
والكل خلاف المفروض واعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين
لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا

لوجهين الاول مم

الوجود الواحد اما اتحاد الوجودين الاولين فيكون من الاعدام وبقاء الآخر او غيرهما فيكون فنا الهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو بعينه الوجودين الاولين صار واحدا الا انه يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحد ذاتا ووجودا اقول بوجه آخر انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منها متشخصا بتشخص امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ الغرض ان كل واحد متشخص بتشخص امتاز به عن الآخر فهما تشخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال بتشخصه فقد زوال التشخص بزوال تشخصه فيكون هذا فناء الاحدهما وبقاء الآخر او فناء الهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يبقى على ما هو عليه من الوجود انهما بعد الاتحاد يحصل تشخص هو بعينه التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احدهما عن الآخر وهذا التشخص ليس مما امتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو بعينهما فالهوهو

جهتين تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل

الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان الحمل حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حمل الشيء على نفسه و

الوحدة ليست بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العدد فالنزاع لفظي **بل هي مبدأ للعدد** وهو المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحداته لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها بهما ليس اولى من تقومها بالاربعة والاثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها مستغني عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها متقوما لها باعتبار العدد المشترك من جمعها او لا

مرخل

بنحو خصوص

مدخل في تقومها لخصوصياتها فان القدر المشترك منها الذي يتقوم حقيقة الستة هو الوحدات فما ذكرا عراف بالمطلق التي يتقوم بها بالوحدات انه ليس اولى من تقومها بالاعداد فيعود المحذور واضني الترجيح بلا مرجح لانا نقول تقومها بالوحدات راجح بالتعين لا بينها لازم على كل حال وانه يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصور وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصور حقيقة العشرة ولا يشعر بها فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها

واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة يحصل ثلثة وهي نوع آخر من العدد واذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل اربعة وهي ايضا نوع آخر وهكذا كل نوع اذا زيدت عليه وحدة يحصل نوع آخر والزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر **مختلفة الحقايق** هي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصم والمنطقة والمركب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات **وكل واحد منها** اي من انواع العدد **امر اعتباري** لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري **لا امر من الضابط يحكم به** اي بذلك النوع من العدد **العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه** اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد حكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر حكم العقل بالثلثة عليه وهكذا **والوحدة قد تعرض لذاتها ولمقابلها** فانه يقال وحدة واحدة وعشرة واحدة فان كل ماله وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو باعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود **ولا يتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار** على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية **وقد تعرض**

لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة
فيتخصص اي تتميز كل منهما عن الآخر بالمشهوري اي بما
اضيف اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذا وحدة
عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسمي ان معروض الاضافة يسمى مضافا
مشهوريا لان الوحدة بعينها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا
مشهوريا غاية الامر انه تعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة
كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا
مشهوريا وذكر في الشرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا
المقابل يعني ان الكثرة ايضا تعرض لها شركة وتميز عن مشاركها بمعروضها
وتضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين
والى ما يقابلها بثالث اي الوحدة تعرض لها اضافات
ثلث اثنان بالقياس الى معروضها واحدة منها باعتبار انها
وحدة له وثانيها باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى
الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية
بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه
الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها
بتلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة تعرض لها هذه الاضافات الثلث
فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له
اي للمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي للوحدة
واراد بها هنا معروضها من التقابل المتنوع الى انواعه
الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع
الى القول والعقد وتقابل العدم والملكة وهو الاول
ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين
وهما وجوديان وتعاكس هو وما قبله في المحقق
والمشهورية وتقابل التضايف قال الحكماء الاثنان
ان كانا مشتركين في تمام الماهية فمتماثلان والا فمتخالفان

اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وبقيد امتناع
اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما
ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين
وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي
وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فقد تركه لان الاجتماع لا
يكون الا في زمان واحد الا انه قد يتوهم ولو على سبيل المجاز صحة هذا ان الوصفان
في ذات واحدة وان كان في زمانين مصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع
ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للآخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما
الى قابل للامر الوجودي فالعدم عدم وملكة وان اعتبر قبوله بحسب شخصه في وقت
اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية فانها عدم
اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج
وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل
او بعموم قبوله بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد
كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل
للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل
فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين بتقابل العدم والملكة انما تمتاز
عن المتقابلين بتقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا
معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم يعقل كل
منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان المشهوران
ويشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض
فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك
الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان
بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من الضدين اخص من المشهوري منهما
والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد
وهذا معنى قوله وتعاكس هو وما قبله في المحقق والمشهورية والمشهور في

تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما
بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما
وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم
والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بانه لا يكونهما عدميين كاللاعمى
واللابصر لان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف
لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما
في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء
البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر
بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد به سلب
القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اول فيه نظر اما اولا
فلانه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا الى الآخر وعلى تقدير
عدم الاضافة يجوز ان لا يكون من ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف
اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير
وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان
لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا
كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد
يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما ليس من شانه ان يكون احول مع عدم
قابلية البصر والحول منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين
وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون
احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الملكة
لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما
ثانيا فلان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير
صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفائه
البصر موقوف عليه قطعا فلا اتحاد في مفهوماهما وان كانا متلازمين فليس
الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به
واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء

العدم

فان ملكتيهما اعني ... البصر

وسلب

وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان
انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره او مع قطع النظر عما ذكره
من التفصيل فالحكم بحصر التقابل بينهما في احدهما ان واما انتفاء
كذا او كذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم
تبعيتها العام واما رابعا فلان قوله وان اريد به سلب القابلية فالتقابل
بينهما بالسلب والايجاب ان اراد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية
مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك ممنوع ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ
غرضه ان سلب تقابلا بين العدميين وان اراد ان تقابل سلب القابلية
مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في
تقابل سلب القابلية مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا او ثانيا بان
عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا
في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي
واجيب بان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في محل واحد ولا شك ان عدم
اللازم ووجود الملزوم مما يختلفان في المحل فلا تقابل بينهما وردّ بان
الكلام في وجود الملزوم والمحل الواحد اذ اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة
بالجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم
دخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام بالنفس
وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم
يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم داخلان في
المتضادين وعلى هذا الاصح قول المتقدمين بتسمية المتضادين وجوديين
ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل واردوا
بالمحل المستغني عن الحال فلذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع
لها واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك
اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وظهر من ذلك ان المراد
بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع
بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع

بحث الصدق فيه يسمى بما سا فلا بد حمل نحو الانسان لا فرس في نحو المتقابلين
بخلاف مفهومي الباض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل
فانه مثل من المتقابل ما يجري في الصادق كالباض والسواد فان قولنا
كل حيوان انسان بعض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء
من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء السلب الكلي السالب المقابل الكلي
الموجب مقابلة الباض لما هو مقابل له من حيث هو سالب لمجوله مقابلة
اخرى قلت هذه المقابلة ضد وان كان المتقابلان لا يجتمعان صدقا
الا ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور والمراد كلامه مع انه
لا تصور اعتبار ورود الصادق على محل فلا يعتبر بسبب موضوع القضية
مورد او محلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول هنا ما يعم
حلول الاعراض في محالها والصورة في موادها وما هو باعتبار الصادق
المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب
والسلب ان لم يحتمل الصدق البسيط كالفرس واللافرس والا فمركب كقولنا
زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق احد المعنيين على موضوع واحد
في زمان واحد صح وقال ايضا ان من المتقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب
وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره
ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده
لغيره اقول وما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان
اعتبر صدقه على شيء امكن اللافرس سلبا لذلك الصدق وحينئذ اما
ان يكون النسبة بالصدق جزء منها في المعنى حتى يكون ما حصل او بعدمه
فلا تقابل بينهما الا بالاعتبار ووقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا
فرجحان ما سوى الى قضيتين وان اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة
الصدق على شيء امكن مفهوم اللافرس حينئذ مفهوما كليا لا مفهوما لمفهوم
الفرس فلا سلب في القضية هنا اذ لا تصور ورود سلب او ايجاب
الا على النسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة الى مفهوم
آخر فانه لم يكن هناك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد

بهامش

نسبة مفهوم آخر صح

٤

في الصدق صح

كما ستعرفه فقد ظهر ان مفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه
متباعدان في انفسهما باعتبار التباعد وسيأتي انهما لا على ذات واحدة فهما
متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت عدم ان المعتبر في المتقابلين
هو المحل والموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل
بينهما قلت يحمل الكلام الى مفهومي الباض واللاباض المأخوذين
على الوجه الآخر فيهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان
حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب
انما اراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا
على نسبة وعليه مبني قول المتقدم وهو راجع الى القول والعقد يعني
ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي
محله انما فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا
عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا مثل مفهومي الباض واللاباض
اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين
بتقابل السلب والايجاب فظاهر انه ليس من الاقسام الاربعة فهو حد
تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب
والسلب المراد هنا ينحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت لا تقابل
الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء
من الانسان بحيوان بتقابل الايجاب والسلب لانك كان في الاول
بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده
الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون تقابل السلب والايجاب
احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا
رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب
الكلي هو رفع الايجاب الجزئي لا غير ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب

علما يعلم منه الايجاب والسلب
يلزم ان يكون صح



المقابل والمضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف
ومن حيث هو هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما
ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخص المندرج [illegible] كما في
الشامل [illegible] وكان [illegible] بهما [illegible]
والى التي على ما [illegible] وذلك الشي [illegible] المضاف واما المفهوم
المقابل الذي هو عارض [illegible] المضاف الا على عارض
تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه
على تلك الاقسام [illegible] فلا وذلك [illegible] مقصودنا [illegible]
لان منشا السوال ان المضاف [illegible] المقابل يصدق على ما صدق عليه المقابل
فان صدق المقابل على اقسامه [illegible] المضاف [illegible]
[illegible] ولا [illegible] المقابل عارضا [illegible]
ان يكون صدقها على الاقسام [illegible] عارضا [illegible] والجنس مفهوم
المقابل والضمير في قوله [illegible] راجع الى المضاف يعني ان
مفهوم المقابل جنس لاقسامه الاربعة [illegible] مندرج تحت احد
اقسامه اي المضاف [illegible] عارض فان مفهوم المقابل
قد عرض له مفهوم المضاف [illegible] ومن حيث انه معروض [illegible]
من المضاف اخص منه [illegible] قوله ومعروضه [illegible]
[illegible] المقابل على اقسامه الاربعة [illegible]
من ان [illegible] لا يكون [illegible]
حصرها في المقامات [illegible] على الخارجي
واستدل على ان المقابل [illegible] اقسامه [illegible]
على تعقله وهذا [illegible] المضاف [illegible] التضاد واما
[illegible] الامام [illegible] المضاف [illegible]
[illegible] المقابل [illegible]
انما يدل على ان المقابل ليس [illegible] المقابلات كالسواد والبياض
[illegible] الكلام [illegible] الاقسام التي هي عوارض
تلك الذوات [illegible] يعني ان تقابل السلب والايجاب

[illegible] استاع [illegible]

الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما [illegible] ويمكن [illegible]
قطع النظر عن الاخر [illegible] على المخرج [illegible] الذي ذكرنا [illegible]
نظر [illegible] ان اطلاق الضد على الكلية [illegible] مع الضد من حيث
امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل من الكليتين
تقابل التضاد [illegible] من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم
من التناقض [illegible] وقع في عبارة الشيخ على [illegible]
[illegible] التقابل [illegible]
[illegible] الاضداد [illegible]
الشيخ ان تضاد الكليتين [illegible] الامور العقلية [illegible]
الكلية [illegible] كالسواد و
البياض ولما كان [illegible] ان التقابل جنس للتقابل فانه
صدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالمحاذي والحاجب [illegible]
[illegible] مندرج تحته اي
تحت التقابل الجنس اي المضاف باعتبار عارض [illegible] المضاف
قد عرض له مفهوم التقابل [illegible] من حيث هو هو اعم من مفهوم
التقابل ومن حيث انه معروض [illegible] من التقابل اخص منه [illegible]
مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض
لمفهوم [illegible] العارض اخص
[illegible] من حيث انه معروض لذلك العارض [illegible]
[illegible] مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد المضاف
واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم ولا [illegible]
في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه فيه من
حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه تحت مفهوم [illegible]
الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق [illegible] الصدق
عليه الجنس [illegible] من اندراج مفهوم تحت آخر [illegible]
افراده اندراج افراده [illegible] الآخر وكذا الحال من مفهومي

[illegible]

اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه
الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه
مع ذلك الشيء ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك
اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافاة بلا توقف
وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله
عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع
لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا لرفع
المفهوم الاول فما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن
قد يكون المفهوم الآخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فمجرد ملاحظته
يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم
بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شر و
قطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه منع ذلك لذاته من اعتقاد
انه خير وبظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي من الايجاب والسلب
وان المنافاة فيما عداهما تابعة لها فيتهما يكون التقابل بينهما اشد واقوى
الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة
ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا
ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة منحصرة من
الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه في
سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين
واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا منافي لسلب الخير الا ايجابه ان
يصدق قولنا لا منافي لايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة منحصرة من الجانبين
لا يقتضي الا ان ايجاب الخير منافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا
او لا ترى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولو سلم انحصار منافي ايجاب
الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ المعتبر انه
ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث
ان الخير مثلا فيه اعتقادان اعتقاد انه خير واعتقاد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني
عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير واعتقاد انه ليس بخير رافع لاعتقاد انه خير واعتقاد
انه شر رافع لاعتقاد انه ليس بشر والرافع للازم الذاتي اقوى معاندة من الرافع
للازم العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم
ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للموضوع لا يقال ان الرافع بلا واسطة

يكو

يكون اقوى من الرافع بواسطة مضادة في الماء الى غيره لانا نقول النار تسخن
بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الصغيرة المباشرة فلم لا يكون الحال هناك
كذلك وفي بعض النسخ واشد منافية الثالث بل قوله واشد منافية السلب ووجه
بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي حاصلة في امتناع الاجتماع ورد بانه لا
حصر لغاية الخلاف في التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر
مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد
المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع
السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فاثره ظاهر
وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه
ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول الشدة والضعف في
اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير
ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي وفي قوله الاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب
مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في
كتب المنطق من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق
احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا
يقع بين المفردات فاختصاصه لاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع لكنه
بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصوا الجنس
بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع
الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم
ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض
بين القضايا بحسب رعاية الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب
في العلوم الحقيقية وفي اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لا جرم
خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا وسهوا في تعريفهم اياه على ذلك لكن
هو في التناقض بالمفهومين المتناقضين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا ما يشتمل على ما
ذكرنا اولا وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان مثلا واللاانسان يصح
صدقه على شيء او ضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات
واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث
عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما اجتماعا
وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا اتحاد ما قيل

بعد ذلك نعم ان منشأ التناقض ان ما هو من السلب جعل لذاتهما وادعى ان التنافي اما
في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا نسب احدهما الى الآخر كان نفي
نفسه اشد بعدا عنه من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان
على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى يصدق مع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه
في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم سموا حامل السلب والايجاب مطلقا
سواء كان من المفردات او من القضايا ما انا تناقض وكذا انه لا حاجة في تسميته معنى
بلفظ الى تغيير ذلك اللفظ بمعنى آخر سوى ذلك المعنى وتحقق التناقض في القضايا
شرائط ثمان يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم
دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط في ذلك شرط موقف هو عليه
بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة
المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة
الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما
في شيء منها كما قال زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بتاجر او زيد
ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار
او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس
باب لبكر او الزنجي بعضه اسود وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل
وصدقهما او كذبهما جاز وهذا اي الاشتراط بهذه الشرائط الثمان انما هو في القضايا
الشخصية واما القضايا المحصورة فشرط تاسع وفي بعض النسخ شرط تاسع اي شرط
فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية
فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما يحققه فيجوز مع تحقق الشرائط الثمان كذبهما
لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان
صادقتان لجواز صدق بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وفي الموجهات
شرط شرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة اتفق اختلافهما فاحش لا يمكن اجتماعهما
صدقا ولا كذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف
في الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة او صدق بعض الانسان بالامكان كاتب
ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب وكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب
ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالجهة
المذكورة لم يتحقق التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع
المذكورة لا تكونا نقيضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف
فيهما بحسب الجهة بالجهة المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة

لامتناعهما نقيضان في
المادة المذكورة مع
ان الممكنة والضرورية
في المادة المذكورة صح

فاذا اعتبر
متناقضان لذلك والسر في ذلك ان بعض القضايا بعينها بحسبها
في احدى المتناقضين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام
والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك
ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة
لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما
بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في احد النقيض
ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا
ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا
القياس علم ان اختلافهما على اي وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان
بعض القضايا نقيضها بعينها فاحد بعض القضايا ان ينفي عنه ما اثبتها
وذلك بان يراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في
ذلك الى الاشتراط الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض قلت الامر على
ما مر ذكره فان القضيتين المتناقضتين يجب ان يكونا متحدتين في
جميع الوجوه ولا يتغاير الا بان في احدهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن
كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في قضيتين انهما نقيضان ويغلط مثلا
في نحو الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما نقيضان وبعض
عن عدم الاتحاد ويشاهد القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان
تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب
والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير
من القضيتين وبهذا ظهران رد الوحدات الثمان الى السلب اعني وحدة
الموضوع والمحمول والزمان او الى الاثنين اعني الوحدتين الاوليين
او الواحدة اعني وحدة النسبة كما جعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال
ويفوت المقصود منه واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما علمت ان رفع
الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا
انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان
بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل
ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطاء
في اخذ النقيض واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض

الجهة صح

المذكور والى التفسير صح

فهو صادق من ذلك تحصيل مفهومات القضايا بعد ارتفاعها او لوازمها المساوية
لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها
في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات غير
لم يرد ان المطلقات السبعة او المحصورة نقائضها قضايا وكيف يتحقق
النقائض منها او اكتسب تحصيل الشرائط الثمان واذا كانت محصورة بالشرائط
السبع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا نقائض من المطلقات بل المراد ان هذه
الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر معها جهة يمكن
تحقق النقائض منها موقوف على اعتبار ان الجهة والاختلاف فيها
فكانه قال لنقائض القضايا شرائط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها
وشرط آخر فلا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في نقائض المحصورات
تكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الادلة
شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدة ثم اعتبارهم شرائط
بحسب الجهات في المختلطات واذا جعل حرف العدم بالملكة ثم جعل محمولا في
القضايا سميت القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون
محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل
او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ
محصل بجعل هذا الجزء في القضية المعدولة وان يكون موضوعها مستعدا
للملكة بحسب شخصها او نوعها او جنسها وبحسب الزمان او بعيدا والحق ان
المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر
عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك
الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق
ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا فالكاذبة اي الموجبة المعدولة
تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللا كاتب
مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا
اذ الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع فيجوز كذبهما لامكان
عدم الموضوع واذا كذبتا صدقت سالبتاهما بالضرورة وهما السالبتان
مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس
بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين كالثلج
المستلزم للبياض اولا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون

شرطية

الذي

بعينه

اولا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا فان لا يتصف بالضدين ولا باوسطهما
كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند
الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم
وجودي كالفاتر المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد
او بسلب الطرفين كالذي لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل
والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين ما يكون اثبات
حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يجعل للواحد ضدان لان الاضداد وان كثرت
لا تنحصر غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منتف عن الاجناس ويشترط في
الانواع ما في الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست
مندرجة تحت جنس واحد بل انما التضاد بين الانواع الاخيرة تحت جنس
واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب
فلا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة
والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين للانواع كثيرة تحتهما وكذا الخير والشر فلا يصح
القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين
بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشر عدم
الخير وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانما يحمل الاشياء التي
تطلق عليها الخير والشر والفضيلة والرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا
او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز
ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب
دخل مقدر تقريره ان الحق ان كل واحد من الضدين مشتمل على جنس وفصل
والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول
لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد
وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه
جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل كون كل
منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض
للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو
في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا
المقام واقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كما هو في
الحسنة والسيئة فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل
من الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزءا لمفهومها كما مر من مثال عدم

را

انا معوم

لا شك ان وجود النوع ... الاعيان

القيام بالبعض وعدم القيام بالغير ولو سلم ان العينية لا يمكن الا في الامور الموجوده في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا مطابقة ويحاذيه على ما هو رسم معنى وجود الطبايع في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للعينية والجنسية للمشهوري ولم يتعرض هنا من اقسام التعادل للاضافة فلم يتبين احوالها لان بحث الاضافة كل استعمال في مباحث الاعراض

الفصل الثالث

في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة فان قيل صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعتبرة اذا حصلت فيها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فردا آخر من نوعها هكذا قيل والاول فيه نظر لانه لم يتحقق هنا فرد من نوع صورة السيف وحينئذ ان يتحقق فرد من نوع السيف وما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم يتحقق هنا فالصواب في الجواب ان يقال لا نسلم ان صورة السيف يحصل في الخشب واما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيتين من المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما لاجله الشيء كالجلوس على السرير وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا يوجدان الا للمركب والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل

العلة ص

وغرض ومقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة للمعلول لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود فعليها اعني العلة والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور العلة التامة وانما فسرنا بالجمع بما مر من ان العلة التامة قد يكون هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا شرائط امر في تاثيره ولا تصور مانع لانا نقول لا بد من اعتبار امكان المعلول فالمركب لانا لا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ في جانب المعلول فانا ما خذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى اقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور اصلا والحق انه لما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تاثيره واما حديث ان المعلول اذا كان مركبا يجمع اجزائه التي هي علته يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه من ادراكات العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدوما ومركبا يحتاج انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وهذا هو الحق وان لم يجز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره بان يقارن امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الوجود ولا استناده بالذات الى الصانع

الغاية علة ... ص

مع العلة ص

هكذا قيل ص

لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان موقوفا بشرائط عدمية و
عدم كان بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب
المانع من الدخول فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيها الا
ان الشرائط الوجودية ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فسبق الى
الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه والحق ان ذلك تكلف بل هو
خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده
فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما
بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده
وعدمه معا كالمعد فلا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد ولا
ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب
كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف للذي
يصنع الاديم والداعي الذي ليس بحاجة كالجوع للاكل وعدم المانع مثل
زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد
لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارجا عن المعلول مع انها ليس شيء
منها شيئا ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها باسرها من العلة المادية لان الفاعل
انما يكون فاعلا معها بالفعل ومدخل من تتمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل
هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع
الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة
المادة ورد بانا نسلم ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة
هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه
حد المعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا يعني بعدم الحصر في الاقسام الا
وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن توجيهه
بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى الفاعل بالفعل والفاعل بالاستقلال
واحتياجه الى ما ذكرنا انما هو ثانيا بواسطة احتياجه اليها ويكون تلك
المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة اول
لكن متى شيء او هو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل
لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن
الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في

وجود فضاء لقوام يمكن التحرك فيه ويكون وجود المانع لسقوط السقف فانه كاشف صح

والا لزم صح

عليه صح

مؤثرية المؤثر وهو الغاية ومنهم من خص القسمة وجعل هذه المذكورات
شرطا وذلك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء
اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ان يكون منه الوجود او ما لاجله الوجود
او لا هذا ولا ذاك والثالث اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط
او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان
يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة
والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي
وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي بما وصفاها
او باسماء اخرى كما يقال للمادية جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة
ويقال للغائية غاية وغرض والفاعل مبدأ التاثير وعند وجود جميع
الجهات يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما
يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول
والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان آخر فوجوده
في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الآخر لم يكن مستجمعا فرضناه
مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح
لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وهذا انفع
مما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند
بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجيح بلا مرجح لانا نفرض ان
ارادته او تعلقها لكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا
ولا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود
في احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره
ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا
لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول انت
خبير بان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة
يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما تبين من انه يجب
وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند
وجود العلة المستقلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول
او يكون مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه
تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان
فان كان الاول ثبت ما ادعيناه وان كان الثاني فلا شك ان
هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل
الى استناده بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله
ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود
فاعله ترجيح بلا مرجح [illegible] وجوده مقارنا لوجود الفاعل الفم ترجيح بلا مرجح

الوجوب صح



لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما
يتوقف عليه تاثيره بزمان قوله بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون
وجوده مقارنا لوجوده محالا ويجب تاخره عنه غير معقول فان قيل لو
صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بالزمان قلنا
من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر
الحادث كتعلق الارادة عندنا والاوضاع والحركات عند الفلاسفة
فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع
لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة المعلول لا
يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه
فيكون متاخرا عن وجود العلة قلت كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة
لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية ممنوع قوله **ولا يجوز بقاء المعلول**
بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول
وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل التي قصته غير الفاعل من المادة
والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله **وان جاز**
في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى
بعدهما لاستلزام انتفاء الكل انتفاء الجزء بديهة واما الفاعل والشرط وعدم
المانع فلامتناع المعلول انعدامهما لان الامكان متحقق في جميع الاوقات
وجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة فيكون
المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه
تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال
المحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا لامتناع
تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا واما المعد
فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري على وجوده فبعدمه
الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول
بل مقتضيا لوجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود
المعلول وعبارة المتن تدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز
الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز
رعاية لمقابلته لعدم الجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما
يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما
يستفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل
قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب بقاء المعلول
بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد
لان العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في
المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكر وزعم بعضهم ان المعد البعيد
يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف القريب

فان

فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع
المعلول لان المعد علة لعدم الاستعداد ووجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعداد
وهي من مراتبها الحاصل لا يجامع وجوده بالفعل لانه الاستعداد هو القوة المنافية
للفعل هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ويجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل لو وجب
احتياج المعلول في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة لم لا يجوز ان ينعدم الاعداد
ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت
احديهما ثم انعدمت وجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه
فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما قام على امتناع المعلول
اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم
المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون
لواحد نوعي علتان مستقلتان على البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل
واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء اوجدت ذلك المعلول الشخصي واما
ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم تعدم هذه العلة وتوجد الاخرى
فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد
الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له
بايجاد الاولى فلما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول
اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يتوجه تأثيرها الى الوجود
الحاصل بالعلة الاولى او يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلين
المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى
بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرتم انما يتم في
تعدد العلل الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تاثير دون تعدد الشرط
مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف
تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط
وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصه
الآخر تاثيرا آخر ويتم ما ذكرنا ولا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير
فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا ينتفي بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد
في عدم المانع واذا كان التاثير موقوفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال
العدم ويكون التاثير الموقوف على خصوصية العدم الآخر تاثيرا آخر اقول فيه
نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل آن انعدام
العلة الاولى وحدوث علة ثانية استمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم





الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيئا واحدا وهو ما ف
لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر
اعتباري منتزع عن المصدر ومن لا بد وان يكون للعلة خصوصية مع المعلول
باعتبارها تصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره
اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداها
فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء تصدر عنه البرودة عنه
دون الحرارة وغيرها وفي الجسم تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة
قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية
تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة
وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية التي
يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي
بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص
لا يكون له مع ذلك مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى
المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظ والنقض ايضا فان
المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر
بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدريتان متغايرتان لا يمكن
ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر آنفا والا ان يكون واحدة
منها داخلة فيه مستلزم كون احدهما لا اقل خارجا عنه معلولا له وتم الكلام
واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية
مع امور متعددة متشاركة في جهة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية
لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون
بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل منها ونعين فلا نسلم انها موجودة
قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدرية فيكون موجودة قطعا قلت
ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون نفس
الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له
خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي آخر له خصوصية مع معلول
آخر فلا يكون الخصوصية في الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره
وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور وسلمنا ان الخصوصية
مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا الا ان اثبات
المطلب موقوف على وجود الخصوصية في نفسها تقدمها على المعلول اذ لا يلزم ح تكثر

فلا بد ان يكون مع البرودة خصوصية
لا يكون الا مع غيرها وبسبب تلك
يتعين صدور البرودة صح

في الواحد

في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية
تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من
جميع الوجوه لاستلزامه تكثره لكنه ظ لان جميع ما سواه مسلوب عنه
بالضرورة وما قيل من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق الا بعد تعقل مسلوب و
مسلوب عنه متعددا انه ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد
الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فقد فوضح بان الواحد
الحقيقي كالواجب ثم متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات
وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا موقوف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه
والمسلوب وانما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف
الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما
لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز
في العقل فانا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار يوجب السخونة
قطعنا بان الطبيعة النارية غير طبيعة الماء بالضرورة كلما تعدد المعلول تعدد
العلة وينعكس حكم البعض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو
المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف
لا بالتعدد فانا لما رأينا نارا ولا برد معها وكان مع الماء او رأينا ماء
ولا حر معه وكان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما متغايران
ولو رأينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد
المؤثر بل هذا هو السابع منه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدر
الامرين كا ب مثلا كان مصدرا لا وليس الا ان ب ليس الا فيلزم
ح اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور
لا هو صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب
البرهان على هذا المطلب قال الامام العجب ممن قضى عمره في المنطق
للعصمة عن الغلط ثم لما وصل الى هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك
منه الصبيان ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات
اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد
الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد
هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم نفي
كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بواسطة



او بغير واسطة وهذا تقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في
المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له
وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك
الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية
لا يصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان جواب هذا ظاهرا وهو انها ليست
عللا مستقلة بل شروط وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة
اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب يصلح ان يجعل مبدأ الممكنات باعتبار ما له من
كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب
والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت
الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا تتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها
موقوف على تعقل الغير كما مر فلا دور والاولى ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف
على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة فتقتضي شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد
تحققهما والمحقق في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية
لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ
اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب وهو في اول مراتب
معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب
وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر فان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر
صار في ثانية المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ
بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا
ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د
سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ج د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن
ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالث المراتب ولو جوزنا
ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء او اعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي تكون فوق واحد صارت في هذه المراتب اضعافا مضاعفة
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عدتها في مرتبة واحدة
الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة
عن مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون لجهات الوجه التكثير

امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد
الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض الوارد على الوجه الاول **وهذا الحكم
ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس**
يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين كل منهما
بالايجاد خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل
من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى
استقلال العلة انه لا يفتقر في التأثير الى شيء آخر وان توقف على احدهما فقط
كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف
الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض
افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج
الى الاخرى ولا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه فان قلت اورد
الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى
غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب
بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا
بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول
بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة
واعترض صاحب المواقف بان هذا ذكر من احتياج المعلول الى علة ما حيث يكون
التعين من جانب العلة انما هو في عدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع
كونه محتاجا الى علة لا بعينها يجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين
مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المحذور بل الى مفهوم احدهما
لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شأن المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز
ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من جهة العلة المعينة دون احتياج
المعلول الى تلك العلة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا
بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي
الاجتماع لانها اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم
احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول المعول عليه وانتم قلتم ان المختار
في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان يتوقف المعلول على احدى العلتين لا بعينها
فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان
المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان لزم من كل واحدة منهما احتياج
المعلول الى تعينها [illegible] من تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجا الى

كل واحدة منهما بعلية وملزوم ما ذكرنا وانهما اذا لم يجتمعا بل تواردتا على سبيل البدل اما بتمامهما او على سبيل التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين ما اطلعه على عدم وجود كل واحدة منهما انما هي الموجود فيح دون الشي الذي لم يوجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغنا لها عنها اتفق لا انها انما يكونان للموجود الخارجي فان استغنا الشي عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشي منهما والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة بان لا يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك **والنسبتان** اي العلية والمعلولية **من ثواني المعقولات** اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل **وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشي الواحد بالنسبة الى امرين** يعني قد يكون شي علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة **ولا يتعاكسان** اي العلة والمعلول **فيهما** اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولا لمعلولها بواسطة او بغيرها ولا المعلول علة لعلته كذلك وهذا اي المعنيان متلازمان وهذا هو الذي يسمى بالدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما لم يذكر في بطلان التسلسل لانه بديهي لما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشي علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات ثم نقول معنى التقدم بالذات انه كان بحيث علمه كان موكل لزم تقدم الشي على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشي لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مغايرا له في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء ذلك المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فان من ورد المنع في المقامين اذ لا نتصور معنى للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال والاولى ان يق كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة لا تتصور الا بين شيئين ثم قال والاقوى ان يق نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذكرتم لان الاولى ان يجعل النسبة

كنفس التغاير الاعتباري واقول فيه بحث لانه يجوز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما استنادان مختلفان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله اذ الكلام في ابطال الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشي لان الدور هو ان يكون الشي مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشي مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يصح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشي وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة للاولى كما نحن بصدده فان منشأ احدى الصفتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد تعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التأخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ نقول ح ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للآخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي والجواب عن تلك الشبهة ان بين المعلول والعلة ترتيبا بحيث يصح ان يق كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يق تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا عكس فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع عن عكسه وهذا المعنى يتحقق بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتأخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فيحصل الاستدلال انه لو كان الشي علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشي على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشي على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك بط بالضم فان قيل اللزوم مم وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشي لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشي فان العلة القريبة للشي كافية في تحققه وان لم توجد البعيدة والا لزم تخلف الشي عن علته التامة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان يكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر او يكون احدهما علة لوجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان [illegible] لا يوجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة [illegible] الوسط علة وحدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم



ولا يتأتى معروضاهما فى سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منهما اى من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة

التطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة لم ينفصل منها

اخرى

ولا التطبيق

باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما
توجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين
على الاخرى من حيث السبق برهان آخر على استحالة التسلسل
تقريره ان مركب العلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب
العلل والعلل المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات وحمل كل من
الآحاد التي فوقه على التقدير الاول او تحته على التقدير الثاني مستندا باعتبار
وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول
فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احدهما العلل والاخرى المعلولات
ويلزم عند التطبيق منها زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة
وصف المعلولية على التقدير الثاني ثم سبق العلة على المعلول فان كل
علة على التقدير الاول لا تنطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض
بل على معلول علتها المتقدمة عليها الرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة
المنطبقة عليه وانما تغاير ان بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار
تصور الانطباق منهما فكل علة ومعلول منطبقان لا يمكن ان يكون مثلهما علة
فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق واحد منها غير منطبق
كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد
المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته فلا يكون
علته متقدمة عليه بل واقعا في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على
المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير
الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله التي تاخرت عنها وعن ذلك المعلول
اذ كل علة ومعلول منطبقان لا يمكن ان يكون احدهما معلولا ويلزم على ما
ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وينقطع السلسلتان
معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء
مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء
ليس علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكيف تجب الجملة بشيء هو
محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة هذا برهان آخر تقريره
ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا
يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه
في الوجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم جزء من اجزائه واما الامكان
فلاحتياجه الى جزئه الممكن واذا كان المجموع ممكنا فموجده بالاستقلال

عن السلسلة

في نفسه وهو ما الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا باطل لاستلزامه كون ذلك الجزء
علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان
يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لم يتوقف
حصول المركب عليه فقط فلم يكن احدهما مستقلا والفرض موجد الجميع بالاستقلال
لا يجوز ان يكون جزءا لان كل جزء يحتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة
فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر آنفا ان العلة المستقلة للمركب
من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك
الخارج جزءا من اجزاء السلسلة والا لتوارد علتان مستقلتان على معلول
واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد
تلك السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية ويعرف ذلك اذا لم يستند
ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهيا مع فرض غير متناهيها
مناسبة لما ذكرنا من التحرير اندفع ما قيل ان ارتفاع العلة التي لا بد منها في جميع
السلسلة العلة التامة فلا يلزم استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة
تعني جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب
والممكن فان قيل يمتنع ان يكون واجبا لكون وجوده من ذاتها وكفى بهذا
استحالة فيما تم وانما المحذور لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها
وان اريد العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما
يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى لنفسه وعلله
وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله
كالخشب من السرير لانا نقول ما ان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير
ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات لهم سرير وعلى التقدير فالحكم
بان كل محتاج الى علة مستقلة يستند جميع اجزائه المحتاجة الى علته او جزء منها
ثابتا في سلسلتها بل انما ما هو احتياجها الى ما هو علة المعلول بما يعادلها
في ايجادها وعلى التقدير فالحكم بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
علة لكل جزء منه انما ان يراد انها بعينها علة مستقلة لكل جزء اي يكون علة
هذا الجزء اي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث
يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كالخشبات للسرير والهيئة الاجتماعية يحدث بحدوث
الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول
على علته وهو باطل [illegible] لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علته

فلا يكون ذلك الجزء مستندا الا الى علة هو خارجة داخلة عن السلسلة

جزءا



المستقل بالايجاد و وجه بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما منفرد
او بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها
واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كان علة [illegible] المتقدم من الاجزاء بحيث
كل جزء منه لكل جزء منها تقارن بحسب الزمان ولا يلزم العدم ولا التخلف وهذا
التقسيم فاسد من جهة ان هذا [illegible] المطلق اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة
جزءا منها او من اجزائها [illegible] على هذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء
لنفسه او لعلله وذلك لمجموع الاجزاء التي كان كل جزء منها معروض العلية
والمعلولية معا بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل
بحسب العلية المتقدم عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر المعلول من جانب التناهي
ولهذا يعتبر تارة عن ذلك المجموع كما في المعلول الاخير وتارة كما في المعلول
الاول فانه جزء من السلسلة [illegible] السلسلة [illegible] ونعم كل جزء منه جزء منها
فان قيل جزء السلسلة حتى يكون علة المجموع الذي هو غير المعلول الاخير وهكذا
في كل مجموع علة الى ما نهاية فان هو عدا المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بالايجاد
السلسلة لانه ممكن محتاج الى السلسلة وهو جزء من السلسلة محتاج ما يحتاج
السلسلة الى تلك العلة التامة وهكذا كل مجموع نفرض فلا يوجد السلسلة
الآحاد [illegible] من تلك العلل ولا [illegible] لكان في تحقق السلسلة لا بد من المعلول
المحض [illegible] قلنا هذا الاعتراض في الاستدلال لان [illegible] وعدم الافتقار في
الايجاد الى ما هو خارج على البحث وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل
فيه لا امر خارج عنه [illegible] انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل لعل
من الابتداء ان علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء
او لان كل جزء فرض علته اولى بان يكون علة الجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ممنوع
بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل
بعيدة للجملة المستقلة بالايجاد والجملة محتاج في ايجادها الى ما هو خارج عن علتها
القريبة وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المعروضة الى
علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل
واحد منها بعلته ولو سلم انها ممكن بجرد عبارة من جمع ممكنات يتحقق كل منها بعلته
فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا افتقار لها غير
علل الآحاد وحاصل جمع تلك العلل الموجودة التي هي علة موجد للسلسلة باسرها
اما ان يكون عين السلسلة او داخلها او خارجة مبني على توهم ان السلسلة
موجود آخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل الجميع
الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علته [illegible] وجودات الآحاد غير

علته م

وجود

وجود كل منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قيل ولان المجموع له علة تامة
ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فهذا غير فساده وان
اراد به المؤثر بالاستقلال فيختار ان يكون متقدما على جزء ولان المؤثر
في المجموع [illegible] وجه آخر لو ترتبت سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة
عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان
متكافئان [illegible] ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد
احد من المتضايفين المخصوص وجد الآخر قطعا فلا بد من ان
يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين
في العدد [illegible] وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة هو معلول على ما هو
المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا لو
لو تسلسل المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية
لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة هو علة من غير عكس كالعلة الاولى
وجه آخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل
او المعلولات [illegible] يشتمل على الوف عدد الالوف الموجودة
فيها اما ان يكون مساويا لعدد آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة
لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف لانه
متى [illegible] يحصل كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون بازاء الف عدد
[illegible] واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد حينئذ يشتمل على
جملتين احديهما بعدد الالوف والاخرى بعدد الزائد عليها
فالاولى اعني الجملة التي بعدد الالوف اما ان يكون من الجانب
المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي
السلسلتين معا وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين
نفرض مقطعا يحصل جانب متناه فيأتي الترديد اما لزوم التناهي
على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة
بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية
اعني الزائد على عدد الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة
الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة
من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد
والآحاد متناه [illegible] واما على التقدير الثاني فلان الجملة المتناهية التي
هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي ويكون
متناهية [illegible] السلسلة وبعده اعتبار الالوف

علة م







في قواها المتخيلة والمتوهمة فانها تحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية
كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها و
كذلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع وعلى تقدير ان
هذه معدات للنفس وكلامه في المؤثر فرجع الى اقل مراتبها الاعداد
وهو تأثير ايضا **والتناهي** اي ويشترط في صدق التأثير على الفاعل
تناهي آثاره ليكون تأثيره والتناهي معطوفا على قوله الوضع والظاهر ان
هذا العطف موهم ان تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع
لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامه ان التأثير موقوف على الوضع ومستلزم
للتناهي ولعل المراد في العطوف الاستلزام الا انه لاشتراط
بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر
الى آثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم
التناهي عما من شأنه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا
الى آثاره انما يكون بحسب المدة والعدة والشدة ليتوسل باثبات تناهيه
بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا توصف بلا تناهي
آثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف متناهي ولا متناهي آثارها
الا بحسب احد تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي اعني عدم
الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي
او اللاتناهي نظرا الى آثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وهو التناهي
واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وحينئذ اما ان يعتبر زمانه من جهة
الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان و
القلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي بحسب الشدة
ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع
اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان اللاتناهي في
الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة وكانت تقطع بها مسافة
واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل
هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فلو كان غير متناهي في الشدة
وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة
في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة
في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المبدأ تكون اسرع فيصدر رسما

برهان

يكون اشد واقوى فلا يكون مصدر الاول غير متناه في الشدة والمقدر خلافه
واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في
نفس الامر واما التجزي لا يحذو الجواز ان يكون المفروض محالا
مستلزما لمحال آخر **لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ تتفاوت مقابلته والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي** قالوا
لا شك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور يعني انه كلما
كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته
اكثر واقوى لانه انما عاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الاكبر اقوى منها
في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك
الجسم بعينه جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة
واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه
لزم ان يتفاوت مسمى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من
حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فتناقص مسمى حركة الاكبر ويلزم منه
انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بمقدار زيادة مقداره
على مقداره اذ المفروض ان لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف
باختلاف الفاعل يعني انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة
اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها
بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة
فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا
فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في جانب
الآخر فان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم
منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتهما ونقض الدليل اجمالا
بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى
جسمانية لها ادراكات جزئية اذ العقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة
على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة
بوساطة نفوسها الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما

فرض







المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل ليس الا الصورة لكنك قد عرفت فيما
سبق انهما يصدقان وغيرهما من الجواهر والاعراض التي توجد بها امر بالفعل او
بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحدات استقل بتقويم
المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما وان لم يستقل كان المجموع مقوما
وكل منها جزء المقوم والحول مما يمتنع زواله لامتناع الانحلال بالمقوم عدم
المقوم وحصول المحل الحال الذي يمكن حصول الحال المحل ذاتي والا لزم الانقلاب
ولما كان هنا مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان الحلول ذاتيا للمحل لما جاز
الانفكاك عنه لكن المحل ينفك شيئا ثم يصير عالما فان النطفة تقبل الصورة
الانسانية اذا صارت جنينا قبلها اجاب بان الحلول اعني امكان حصول
الحال في المحل مستمر ابدا لا ينفك اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول
قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة الصورة الانسانية
بعيد وقبول الجنين لها قريب فاحاصل بعد ان لم يكن هو قرب القبول
بعد بعده لا اصل القبول والسبب في حصول قرب القبول المسبوق بعدم القبول
بعد بعده حصول استعدادات للمحل بسبب حصولها من الامور الخارجية
واعلم ان ما نقله من الحكماء في هذا البحث كلها من فروع الهيولى
والصورة والمتكلمون لما كانوا منكرين لها كان المناسب ان لا يذكر هذه
المباحث او يذكرها على سبيل النفي والانكار لا على سبيل الاثبات والاقرار
والغاية علة بماهيتها اي بصورتها الذهنية **لعلية العلة**
الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة في علية كون الفاعل فاعلا او في علة
تصور مد على الفعل وبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول التي هي مد
الفاعل **معلولة في وجودها العيني للمعلول** فان وجود الغاية في
الخارج مترتب على وجود المعلول فهي فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر
بحسب الوجود العيني فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان النجار

بر

منه

تصور الجلوس على السرير فيوجد ثم يوجد الجلوس عليه **وهي** اي الغاية
ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل
انما يقصد الفعل لغرض **واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها**
الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد
اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ
الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والاعدة هو التصور الملائم والمنافر فاذا
ارتسم بالحس او التفكر صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها
القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى غاية للقوة
الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك **وهو اي الوصول الى المنتهى قد**
يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها
غاية اخرى لكن لا يوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان
ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق
الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوة الشوقية نفس ما انتهى
اليه حركة القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يحصل في نفسه صورة
لقاء الصديق له فاشتاق فتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فمنتهى حركته
الى ذلك المكان ولا يكون نهوعا اي ما انتهى اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى
آخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي
القوتين المحركة والشوقية **فان لم يحصل** غاية القوة الشوقية بعد الوصول
الى المنتهى **فالحركة باطلة** بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه
الحركة ما هو غاية لها **والا** اي وان حصل غاية القوة الشوقية **فهو خير** ان كان
المبدأ هو التفكر **او عادة** ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كاللعب باللحية **او قصد ضروري** ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة
كالتنفس او مع مزاج كحركة المريض **او عبث** وجزاف ان كان المبدأ

هو المحصل وحده من هذا الكلام شيء آخر الله **واثبتوا الطبيعيات**
غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يسمى له الفعل وان لم يكن مقصودا
اذا كان بحيث لو كان الفاعل عالما بما يترتب على الفعل وذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى
اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انها لا
شعور لها ولا قصد لها **وكذا اثبتوا الاتفاقيات** اي للاسباب
الاتفاقية غايات فما يتأدى الفعل اليه ان كان تأديه دائما او اكثريا يسمى ذلك
الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان تأديه مساويا او اقليا
يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية وههنا من انكر الاتفاقيات
مستدلا بان الفعل اذا كان بحيث جمع الجهات المعتبرة في التأدي كان التأدي
دائما وكان الفعل سببا دائما وما يتأدى هو اليه غاية دائمة وان لم يكن يسمى
كذلك امتنع التأدي فلم يكن هناك سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب
ان السبب الذي هو مؤثر في تحقق التأدي بالفعل جزء من التأدي فان اعطاء
المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع ان السبب هي ما جزء منه فالتأدي
اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفك كما سبق فالاعتبار به والنظر اليه
عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقي وما يتأدى هو اليه بالغاية الاتفاقية فاذا اعتبر
ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تأديه كان سببا دائما بالسبب الذي
هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان الحفر سبب ما يوصل الى الكنز فان الحفر
من حيث هو حفر ليس يؤدي الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا
اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له فاذا اعتبر مع الحفر كونه
في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الحس كان الحفر
مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه **والعلل مطلقا** سواء كانت فاعلية
او مادية او صورية او غائية **قد يكون بسيطة** فالفاعلية كطبائع البسائط
العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية [illegible] ثم كوصول كل منها الى الكمال

الطبيعي **وقد يكون مركبة** فالفاعلية كمجموع الحس والصورة بالنسبة الى الهيولى على
ما قرر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور
المركبات والصورية كصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الآلية والغائية
كمجموع شراء المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوى السوقية والعلل كل واحد من العلل
اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه
الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال
كون هيولاه حاملة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب ما لم يحصل **او
بالفعل** فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية
كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونها ماء بالفعل والغائية
كلقاء الحبيب حال حصوله والعلل كل واحد منها **اما كلية او جزئية**
فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء والمادية الكلية كالنطفة
والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائرها والعلل كل منها **اما ذاتية او عرضية**
العلة الذاتية تطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية
تطلق بالقياس الى احدهما اما الى شيء ما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة
الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني ان شيء
بالمعلول كك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول تسمى علة عرضية
فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا سبب للصفراء التي
تسخن البدن المانعة اجزاءه البارزة في البدن عن تبريده فازال المانع عن تبريده
بطبعها فالفعل الصادر عن الاجزاء البارزة التي في البدن اعني البرودة منسوبا الى العرض
الى ما قارنها ورتبت بها وهو السقمونيا والمادة العرضية كالخشب للسرير اذا اخذت
مع صفة السواد كالحدادة ذاتية وما عرضه اعني كالسواد هناك اعني الخشب ما خوذ مع صفة السواد
على مادة عرضية والصورية العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع عرض عارض لها والغائية
العرضية كشراء المتاع مثلا بالنسبة الى الشيء اذا كان التصميم لقاء المحبوب والعلل كل منهما اما

الآلية

مثلا فان ذات الخشب مع



عامة وخاصة [illegible]

[illegible] **اما مشتركة وخاصة** [illegible]

[illegible] **والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية** [illegible] **والفاعل في الطرفين** [illegible]

[illegible] **والموضوع** هو المحل المستغني **كالمادة** وهو المحل [illegible] ومن الحال

وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه [illegible]

[illegible] **واسباب الماهية غير اسباب الوجود** [illegible]

[illegible] **ولا بد للعدم من سبب** لما عرفت من ان الممكن [illegible]

[illegible] **وكذا في الحركة** [illegible]

[illegible] **ومن العلل المعدة ما تؤدي الى المثل** [illegible] **او خلاف** كالحركة [illegible] **او ضد** كالحركة [illegible]

والمعد اما قريب [illegible] **او بعيدة** [illegible] **ومن العلل العرضية ما هي معدة** [illegible]

[illegible] علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة [illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر
قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض
يتوقف على وجود المتحيز الجوهر فناسب ذلك ان يقدم
بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث
الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض
على احوال بعض الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون
على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية الى غير
ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر والابعد ابطال
تولف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بمعرفة البعد والزاوية

والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم
بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص
الناعت وهو العرض او لا يكون اولا يحل في الموضوع و
ذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو
الجوهر فخروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم
هو الممكن ظاهر قالوا ولذلك اذا جعل المقسم هو الموجود
مطلقا كما وقع في عبارة الامام الا ان تعريف الجوهر هو الموجود
لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق
عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته
وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته
دون فعله وهو النفس او المادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر
وهو المادة الهيولي وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة
نوع خرازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن
وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تأخير
تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة
او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي
من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة
على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه



فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون
مركباً من جوهرين يكون احدهما حالاً في الآخر مقوماً
له ثم اورد ولقيصا اخر لا يرد هذا الاشكال وهو
ان الممكن اما ان يكون حالاً في شيء او لا يكون والاول
اما ان يكون سبباً لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو
العرض والثاني اما ان يكون متحيزاً وهو الجسم او جزؤه
وهو الهيولى او لا متحيزاً ولا جزءاً منه وهو اما ان يكون
مدبراً للجسم وهو النفس او جزءاً منه او لا مدبراً او لا جزءاً
منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل متخالفان وجوداً
وعدماً في العموم والخصوص فقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع
اخص مطلقاً من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال
والمحل قد يكون محتاجاً الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه
ان نقيض الاخص مطلقاً اعم مطلقاً من نقيض الاعم مطلقاً
فكذا الحال والعرض فقد مر ان العرض هو الحال في الموضوع
والحال قد يكون لا في الموضوع كالصورة فالحال اعم
مطلقاً من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان
الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يتقوم بنفسه و
لا يصدق العرض على المحل والحال جزئياً لا كلياً فانه
يصدق على بعض المحل عرض كالحركة فانها محل السرعة

او البطء

والبطء وليس يصدق على كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل
ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق
كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان
الجوهر ايضاً يصدق على المحل والحال جزئياً لا كلياً و
الجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لشرف الماهية
احديهما على وسط جنس الانواع بالاولية والمعقولات
منها اشتراكه عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو
جنس لما تحته ام لا والحق انه ليس بجنس لما تحته من
الجواهر كما ان العرض ليس بجنس من الاعراض واحتج على ذلك
بوجه الاول ان الجوهر والعرض [illegible] لا اما
تحتها على وسط اي لا يكون محمولاً على ما تحتها الا بواسطة
فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصورة
الحالة في الاجسام الى النظر والاستدلال فلذلك اختلف فيه غير
بعضهم اتباعاً قبل الاعراض وكذا في اثبات عرضية بعض الاعراض
والاضواء والالوان نحتاج الى استدلال فلا يكون شيء منهما
والعرض جنساً لما تحتهما والثاني كما [illegible] يكون بين
الثبوت لذلك الشيء [illegible] الشيء انما يكون بين
الثبوت له اذا كان ذلك متصوراً بالكنه ولا نسلم ان ما ذكر
من الاشياء قد تصور فيها الماهية بالكنه بل المتصور من النفس
هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج

عن ماهيتهما وهكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة
بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا
الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كليهما مقولان على ما تحتهما
من الانواع بالتشكيك فان انواع الجوهر بعضها اولى بالجوهرية
من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى من بعض
بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو الحق(?)
لو ورد بانه لا يلزم من الاختلاف في الخصوصيات حقيقة الجوهرية
والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر
في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون
ذاتيا لجميع ما تحته من الافراد التي تقع هو عليها بالتشكيك
لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض
جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته
الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي
بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر
انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى
الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما ثبت لموصوفيهما
ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي
لا يكون كذلك فانه ثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن
جميع مغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم
الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة في
قوله

وفي قوله والمعقول منهما امر مشترك عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما
اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر
والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف
الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه
تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المص لم يكتف بعرضية
مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما
المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما اسنده لو ابقى الاستدلال
على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين
على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ الجسم مثلا
امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية وكذا السواد مثلا امر متحقق
زائد على ذاته هو العرضية اقول انت خبير بانه انما ثبت
بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما
المعقولات الثانية فانها عبارة عن عوارض
الوجود الذهني وظاهر ان الغالب منهما واستدل الفضلاء بان الجوهر لو كان
جنسا للجسم لكان تمايزهما بالفصل على ما هو شان الانواع
المندرجة تحت جنس فذلك الفصل اما ان يكون جوهرا
لما به تمايزهما ويلزم التسلسل واما ان يكون عرضا فيلزم افتقار الجوهر
الى الموضوع او يلزم كون العرض محمولا على الجوهر بوجه من الوجوه على
ما هو شان الفصل مع النوع وما قيل من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض
ففيه نظر لانه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقدم





بالاخرين لا غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف
بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة
الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن
وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في
الاسم وابو هاشم الجبائي من المعتزلة زعم منهم ان التأليف
عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما
حتى انه اذا الف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل
جزئين متجاورين منها تأليف واحد اما الاول فلان صعوبة
الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد لها من سبب هو الصعب
التفكيك وذلك هو التأليف وليس قائما باحدهما فقط
والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما
ليكون وحده الكل فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب
عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو وهم
ومع التقدير تسليمه ان يكون صعوبة الانفكاك بينهما
لا لصنع الفاعل المختار لا لعرض واحد قائم بكل منهما
يسمى تأليفا اما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة
مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام
الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل
ضرورة بقاء تأليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا
لا نم ان التأليف الباقي بين الجوهرين هو بعينه التأليف

القايم

القايم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذاك ويحدث هذا ان
قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما ثبت الفلاسفة كالوحدة
بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة
بالسطح والحيوة بنية متجزية الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء
زيد قلت المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل
هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد
قائما بالمجموع من حيث صار بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصورة
وبما ذكرنا ظهر جواب آخر عن قول ابي هاشم وايضا
الانقسام غير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا
يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال لا يستلزم
انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام للاجزاء المتباينة
في الوضع اي اجزاء يصح ان يشار الى كل منها اين هو من صاحبه ليتميز
اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في
الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية
كالجنس والفصل وظاهر ان قسم الثاني من الانقسام غير مستلزم
من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال
بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد
مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى الاجزاء
كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يفرض في جزء من محله واما
انقسام المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بلا



بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم لا الى اجزاء
متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان
تخصيص ذلك الى احد دون المجموع بل هو حلول المتبوع
وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان
الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم
يوجد شئ من ذلك الحال في شئ من تلك الاجزاء اصلا لم يكن
ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل
واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما
لا اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان اي
الحال في منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه
على حسب انقسام المحل كالسواد والحلاوة في ذات الجسم ويسمى
حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته
المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه ويسمى
حلوله فيه غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة
في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخطوط في السطح والسطح
في الجسم ليس شئ منها منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات
مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها
اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة
فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب الانقسام اذا لم يكن
سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شئ منه في شئ

من اجزاء

من اجزاء المحل يستحيل حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز
ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شئ منه حالا
في شئ من اجزائه وذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الادعاء في
المتفق اوضح بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات
امورا موجودة في الخارج وان خبر بان البديهة لا تفرق في ذلك
بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر
فضلا عن ان الاعتباري يشغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارج
ايضا كذلك لكن يرد انا اذا فرضنا من جسم مخروط مستدير
مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على رأسه
لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا
قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم كل
سطح مع خطوطه ونقاطه ويحدث سطحان آخران مع الخطوط
والنقاط لكن البداهة تشهد بان تلك الافراد باقية على حالها
ولا تأثير لذلك القطع في وجودها وعدمها الا ان هذه الاطراف
امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول ان اردت
انها اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات
التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون
بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد ان لم يكن اعمى وا
والموضوع من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه الى
موضوعه بوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه



لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود ايضا لانه
مكتف عنه بموجده او لان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض
الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة
والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه
فلا يكون عرضا هف وفيه نظر لانا لا نسلم استغناؤه عنه في
الوجود قوله لانه يكتفي عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل
يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت
انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يفيدنا لان اللازم
ليس الا الاستفادة وهو ظ قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود
قلنا ممنوع لتلازمهما من غير افتقار لاحدهما الى الاخر سلمنا
ان التشخص العرضي ليس لماهيته ولا لامر لازم لها والا لانحصر نوعه
في شخصه ولا لما يحل فيه والا لدار لان حلوله في العرض يتوقف
على تشخصه ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته
الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد
دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون
لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر
ويرجع الى الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير
متناهية يكون كل سابق معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل
جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال يكون المحل علة التشخص

العرض

العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه ويمكن
الجواب بانا لا نسلم ان العرض لما حل فيه لزم الدور وقوله لان
حلوله في العرض يتوقف على تشخصه قلنا تم لكن لتشخص العرض
ليس يتوقف على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة
في الهيولى يتوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على
حلولها ولا محذور في ذلك لو سلم فنقول انه دور معية كما تر
غير مرة والظ لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز
ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المعين خاصة سيما اذا كان
الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه
في شخصه وان اثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض
ثبت ان العرض لا يمتنع عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع
مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا
في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيده وجودا شخصيا خارجيا فاذا
العرض اذن لا يتحقق وجوده الا بموضوع هو بعينه فلو انتقل انتفى هذا المحتاج
المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج
عند انتفاء المحتاج اليه واقول فيه نظر لانه يجوز ان
يكون موضوعات متعددة كل واحد منها بذاته يوجب تشخص
العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال السبب حصل الاخر
بحصول السبب بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون التشخص
ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات فان ايجاب



بانه يستلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي
قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع توارد ما على
سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل
لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين
كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم يحتاج الى الحيز والحيز
المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم
لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز
المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز
انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده وتشخصه
فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده وتشخصه
كما في العرض لانا نقول باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج
في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده الشخصي الا
في حيز كما ان العرض لا يتصور وجوده الشخصي الا في موضوع فما
ذكرتم ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال
قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض
عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها
من اللوازم لا في وجوده وتشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان
الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص للجسم
ودائر وعليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب
اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص

للعرض

للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا
نشاهد ان الجسم المشخص قد يفارق مكانا الى آخر مع
انه ذلك الموجود المشخص فلا يكون الجسم المشخص محتاجا في
وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وجريان هذا الدليل في الحيز
ممنوع فان دليلهم في الحيز مبني على اعتبار ان التشخص للجسم
بماهيته واما عن المنع فبان المراد بالتشخص اعراض مكتنفة بالشخص
او امور متعلقة به يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة
للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع تسمى تشخصا
وقد مر ذلك في بحث التشخص وذلك ان الصورة الجزئية انما
يحصل من امر مشخص جزئه ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية
منه من جزء آخر فاذا انتفى ذلك الجزء الذي حصل منه التشخص
انتفى التشخص وانتفى بانتفائه المشخص ايضا واختلف في ان
العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه
ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع وحيث ذهب الحكماء الى
جوازه قال وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط كالسرعة والبطوء
فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة
والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالان في السطح
الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها
اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم
بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان النقطة هو الطرف



الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة
على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن
ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون
الوجود لان تلك الابعاد والزوايا ليست موجودة في الكرة
والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة
كما في المكعب مثلا فليست الجسمية بعد تحقق تلك الابعاد
اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اول
او زيد في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض
فيه الابعاد الثلثة لعله غير مفيد مع زيادة قيد الامكان بل
مخل لانه يدخل تحت ما قصد اخراجه كالجواهر المجردة لان فرض
الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر انه يكون للفرض محالا
وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور لتحقيق المطابقة في الجسم
قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان جوهرا ذا ابعاد
كثيرة لا على هذا الوجه للاحتراز عن الخروج على ما قيل لخروجه
عن الحد بالجوهر فان الجسم التعليمي يعني الكمية له ايضا في
الجهات الثلث خرج به فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد
وهو لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي يتألف
من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا اما الجسم
المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه

اجزاء بالفعل ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام
ولما لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل وهي اجزاء
لا تتجزى فاما ان يكون متناهية وهو مذهب جمهور
المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني
اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون
بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء
بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا
بالفعل هف لانه مع ذلك قابل للانقسام
فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو
مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل
وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه
بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون
شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات
الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا
لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء
اما قابلة للانقسامات في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية
متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية
كذلك واما مختلطة منهما فقط او منهما او من احدهما مع ما
لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب الى واحد
احد واختار المصنف مذهب الحكماء واذا ابطل الجزء الذي لا

لا يتجزى واستحال وجوده مطلق ابطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظاهر ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لا وانه وبالاخرة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات لعقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او في جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهرين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي فلذلك ابتدا به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة القدام غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لان ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه في الجهات فيلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا ففي محل فيه طرف الفوق غير ما حل فيه طرف التحت والا لكان الا

الفوق غير ما يحاذي منه جهة تحت

الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو ممتنع بالضرورة فلا بد ان يحصل ما يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهرين واذا استحال وجودهما امتنع ان يتركب منهما الجسم الموجود في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات بل هي حالة في المكان والبداهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات حال للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله لحجب المتوسط يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يتلاقى الثلاثة فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس جزئين والا لزم ان يكون مما لا فلا لا لاحد طرفيه قطعا والتداخل ممتنع و الا لم يفد التأليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام المتوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فينقسم في الوسط شيئان فيقسم وهو خلاف المفروض والحركة المرضية عين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا

جزأين



جسما مركبا من اجزاء وتر ثلاثة كانت او خمسة او
سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه
جزء لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى
الآخر حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلابد
ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون
احد الجزئين باسره على الوسط والآخر باسره
على الوسط والآخر بالتمام وبالحركة ان بت لابد ان يكون
شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر منه مشغولا
بالآخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء
غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد
من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الجزء
الطرفين فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها
غير منقسمة فرضا وانه محال لا يقال هذا المحال لم يلزم
من وجود الجسم الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه
مع ما فرضنا بعده من تركب المسافة من اجزاء وتر ومن
تحرك جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون
استحالة الجزء لانا نقول قد ذكرنا فيما سبق انه اذا استحال
المجموع فلابد ان يكون بعض اجزائه محالا لذاته او
يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما
نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى

الجزء

الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربعة على التبادل
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او
غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزء على التبادل وفرضنا
تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطء
والابتداء فلابد ان يتحاذيا بان يكون معا على احد المتوسطين
والا لم يتبادلا وباقي الحركة بل لابد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين
بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه
الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين وبرهم مائية انه الحس
يكذبه من التفكيك لما اقام الحجة على نفي الجزء الذي لا يتجزى
اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب المذهب وهي التي يشهد بها
الحس يكذبه وقد التزموه منه فتفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا
خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط
يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط
وهو الذي على الطوق العظيم جزء واحدا من مسافته فالجزء الذي
يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك
هو ايضا جزء واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث
والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل
من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزء واحدا
لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة



الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة
وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم
انفصاله عنه ولا امكان في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء
الرحى على شكل دوائر محيطة بعضها ببعض ويظهر ذلك بافراد
الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم بها في جميع
الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك
على شكل دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل يلصق بعضها ببعض ولا
يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكك
وسكون المتحرك اي ومما يرد عليهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا
ان فرسا يتحرك من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا
ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا من الدور فحصة
حركة الشمس قطعا مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان
تحرك الفرس جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون
حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها اعني
ربع الدور زائدة على خمسين فرسخا بالالوف والثاني
يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه
مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر
ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة فان سكناته بقدر زيادة
حركات الشمس على حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا
فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنه لا يحس

سكونه

سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت
الدائرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان
امتنع جعله دائرة او امتنع جعل ما هو ذو عرض الخط
دائرة لان ما له عرض على القول بالجزء ليس الا خطوطا
انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها
امتنع على الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه
دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت
بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها
فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها
مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطن المحيطة
كظاهر المحاط به لانطباقه عليه وظاهر المحاط كباطنه
فيكون ظاهر [illegible] ثم هكذا الى ان تجعل الدوائر محيطة بعضها ببعض الى ان
فرضنا الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا
تزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة
اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها
مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية
غير الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا
ان المعتبر تخيل امر الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست
بدائرة حقيقية واجيب ذلك بان شرط صدق الاحساس
هو ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يكون للمقدار



او زاوية اذ لو لم يكن كذلك لم تقع القعدة الى سنة على
او زاوية ولم يكن عدم او زاوية والا على عدمه كما في الذات
المشوشة في الجو والقطرات الخفية جدا او اذا كان ابتداء مس
على محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الحد الذي هو شرط
الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه اقول
وليس بشيء لان هذا التقطر ليس ان كان اصغر من الجزء
لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى
الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم
بالمنقسم باعتبار الثاني لما اقام الحجة على بطلان الجزء
الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد التي
التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى
ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما
سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع
يلزم المطلوب وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا يلزم انقسام
النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا
لم ينقسم محلها يلزم المطلوب وتقرير الجواب سبق من ان انقسام
الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث
ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث
ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها
في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية

تقريرها

تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة في
الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة
معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد
ثم لا يخلو اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير
منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر
بالوجود وكلاهما غير قار الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها
موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود
احد جزئيها فقط هذا خلف فتعين الثاني فيكون المسافة
التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم
انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين
واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة عليها في الحال غير
منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب وتقرير
الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في
الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان
معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل انهما معدومان
في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة
موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال وا
المستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجودة في المستقبل
من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان
والآن لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها



ان الآن اي المستمر بالحاضر من الزمان موجود او
لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن الزمان
موجودا اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان
فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو
غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالجهة
لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا
ما فرضناه موجودا هف اذا كان الآن موجودا غير
منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسم والمسافة المطابقة
المطابقة لها غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب
ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي
الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا
لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل الماضي والمستقبل معدومان
في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يقال
ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي
او في الحال او الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان
وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر او يكون
الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا
وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ليس
بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان
لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو

موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة
كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في
شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء
من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية
هكذا لو لم يوجد حركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي
كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا
وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة
والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان
موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير
حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ايضا
وحينئذ يسقط الجوابات المذكوران عنهما ويجاب
عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الحال لكنها
ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في ذاته اذ ليس فيه
بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس
ان حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه
الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود
في الخارج منطبق على المسافة المنقسمة منقسم مثلها الى
اجزاء لا تقف عند حد لا تقبل الانقسام وهي الحركة بمعنى
القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة



يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي
لا يتجزى والمصنف [?] لا يدل على ثبوته بل انما يدل على انتفائه
وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما
لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى جزء آخر
منها متصل بالاول لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه
في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يوجد بعد فيها لو كان حال
كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه حينئذ قد تمت
الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني فلو يتصف بالحركة
هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا
يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف
بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة
عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكان
الثاني فاذا حصل له ذلك يوصف فيه بالحركة وينقطع
تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني يوصف فيه
بالحركة في الآن الاول ويوصف [?] فيه بالسكون في
الآن الثاني فلم يلزم من ثبوت الحركة ما لا يتجزى ان لا
لا يكون موجودة والقائلين بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى
في الجسم يعني النظام وهو وان لم يقل بالجزء الذي لا يتجزى
وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري

فالمتمكن في المكان الثاني مع

فانه

فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما
ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكيك الرحى ونحوه اضطر
اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية
له ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام
حكم ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل
وصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه
القول بالقول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن
في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات ما ليس حاصلا
في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاء غير قابلة للانقسام
فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل
المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من الالوان
والطعوم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه
عنده جواهر لا اعراض فان الاكوان والاعتقادات والآلام
واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم
وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات
والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام
جواهر واجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف
مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت
وتداخلت صارت الجسم الكثيف برمته مع ما تقدم من حججه
مقاصد اثبات الجزء النقض بوجوه والمؤلف غير متناهي



فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء متصلة بحيث يصير المركب
منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا
امتداداته على زوايا قائمة فبالضرورة يكون جسما متناهي
اجزائه ويتحقق به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا يتناهى
بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده
على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم فكل جسم من جواهر
غير متناهية قلت نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم
اقول قد سبق انفا منع الف ان النظام قد يجوز تداخل
الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء
التي فرضتموه طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء
بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكنه القول
بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم
جزء واحد فلابد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة
فيفرض الكلام في تلك الاجزاء قلت له ان يقول كل واحد
من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف
من اجزاء لا يتناهى متداخلة فلا يمكن دفعه بانه انما وقع
في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول
الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا فلابد ان
يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم

منقسما الى

منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليس بهذه الصفة
فلا يفيد عدم تناهيها ولنقتصر في التعميم الى الشرب يعني
[illegible] بيان تناهي اجزاء كل جسم فهذا الجسم له حجم متناه
واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لكنه ذو
الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك انه يجب ازدياد
الاجزاء بازدياد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى
الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي
كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤ
لفا من اجزاء غير متناهية واعترض بان ازدياد الحجم يجب ازدياد
النظم والتأليف لا يستلزم كثيرا ان يكون نسبة المؤلف الى
المؤلف كنسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ من الجائز ان يكون الازدياد
يجب الازدياد مع كون النسبتين مختلفين بين يجوز ان يكون
نسبة الحجمين من النسب الصم التي يوجد في المقادير دون الاعداد
في الا يوجد مثلها في الاعداد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان
تلك الاجزاء لما كان انضمامها وتأليف بعضها الى بعض موجبا لحجم
المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور
حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في
انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها
واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد

البطء والمقدار كانت نسبة مؤلف منها إلى مؤلف آخر
منها كنسبة آحاد الأول إلى آحاد الثاني بالضرورة وبما قررنا
اندفع ما قيل من أن تلك الأجزاء لا يوصف بالتساوي
ولا بالتفاوت لأن ذلك من خواص المقادير ولا مقدار لتلك
الأجزاء في نفسها فهي لا تقبل التساوي ولا التفاوت ويلزمه
عدم لحوق السريع البطيء لأن السريع إذا قطع جزءاً قطع البطيء بعض
جزء إذ لا أقل منه ولا تخلل السكنات لشهادة الحس ولا يخفى
أن هذا الوجه لا يختص ببطلان قول النظام بل هو جار فيما إذا
كانت الأجزاء متناهية أيضاً بل هو في الحقيقة ما ذكره بقوله
ويلزمهم سكون المتحرك لأنهم يجوزون تخلل السكنات فالأولى
أن يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله إن لا يقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه وجهاً واحداً كما فعله صاحب
المواقف وكأن المصنف أشار إلى ذلك حيث لم يفصل بينهما
بقوله ويلزم كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق
السريع البطيء وتقريره أن المسافة المتناهية المقدارية لو كانت
مركبة من أجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها
في زمان متناه إذ لا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها ولا قطع
نصفها إلا بعد قطع نصف نصفها وهكذا إلى ما لا نهاية له فامتنع
قطعها إلا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء أولاً
توسط بينهما مسافة قليلة فإن تلك المسافة مركبة من أجزاء

غير متناهية

غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق السريع
البطيء قطعاً والضرورة قاضية ببطلان الطفرة يحكى أن البعض
لما أورد هذا الإلزام على النظام التجأ إلى القول بالطفرة فقال إن
المتحرك قد يقطع المسافة بأن يحاذي بعض أجزائها دون بعض
ولما غير معتقد الجزء بأن البديهة تقضي ببطلان ما أجاب بها
ثبت بعد جوازها ثم من استشهد المثبتة لبطلان الطفرة
أن الخط القلم فيحصل خط أسود من غير أن يبقى في خلاله أجزاء بيض
وليس ذلك لطفرة بل لاختلاط الأجزاء البيض بالسود بحيث
لا يتمايز عند الحس لأن أجزاء الممسوحة أقل المطفورة عندها
بكثير بل لا نسبة بينها إليها لكونها غير متناهية فيتعين أن يقع
الحس بالبيض ولا حاجة له إلى هذه المكابرة بل يكفيه أن نقول
كما أن المسافة المتناهية مركبة من أجزاء موجودة غير متناهية
فيقابل أجزاء المسافة والزمان متى فيمكن قطعها فيه وهذا
كما أن المسافة المتناهية المعينة يحكم عند الفلاسفة
لا غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع أن قطعها
يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا إلى ما لا
وذلك لأن كلاً من المسافة والزمان المتناهيين قابل
للقسمة إلى ما لا غير النهاية فإن قيل له أيضاً أن يتخلص بالتزام
بلا تناهي الأجزاء في كل امتداد ونفرض في الجسم وفيما بين
كل طرفين من أطرافه فإنه يجوز أن يكون جميع أجزاء الجسم

من القول بتفكك الرحى
لو قدا التزموا مما

من ثم

كذلك الزمان المتناهي تشتمل
على أجزاء غير متناهية ثم

غير متناهية لكن القسمة او تفرض في الجسم فيما بين كل طرفين
من الطرافة فانه يجوز ان يكون في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية
قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة
قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها
فلما استبان لو يفرض فيه التداخل ودفع طراف النظام عن ربانه
الشارح حيث قال لم لا يجوز ان نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء
الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض
بان الضرورة تقتضي ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس اعظم
من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما
في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل واحد في نفسه كما هو في الحس
ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد
قابلا للانقسامات الغير المتناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى
حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني
والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى
يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه ممتنع
عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام التي لا
تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه
يجب ان يكون فيه لذلك الجسم المشار اليه المقدار الذي قسم اليها
وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله غير
متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقا عندهم

فليس

فليس معناه عندهم الا ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا
يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة
يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد
فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره
المصنف من مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل
للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما توجب الانفصال
في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة
الى القطع والكسر والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة
نفاذة بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني
التي لا توجب الانفصال في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية
المقابلة للقسمة الخارجية تارة تسمى قسمة وهمية وربما
يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية
ما يجب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما
ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون
لسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي
متقررين في محلها لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض
في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محلها باعتبار
نفسها بل باعتبار الاضافة الى غيره كالمماستين
او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين
من القسمة الانفكاكية التي توجب الانفصال في الخارج

متقررين صح





عند حدوث جوهر بها المتصلين فيكون ذلك الفك اما الجسم
بالمرة للانجزء وجوهره المتصلة اتصالا واحدة وثانيا حين اخرين
عن لاشئ وهو مع بطلانه مبطل مقصودهم اعني اثبات
امر باق في الحالين والكثرة موجهة قبل الانفصال لزم
اشتمال الجسم على اجزاء موجهة بالفعل بل على مواد موجهة بالفعل
لا يتوهم عددها الا حد تقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد
ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية
لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة
شخصي هو عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا
ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحدة عند الاتصال الواحد متعددة
عند الاتصال المتعدد
فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد
لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه
بالفعل بالاثنين وليس كذلك بل هما موجودان فيه مادة واحدة
بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت
المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد
متصل متعدد كان المتصل الواحد المتعدد مختصا بها اختصاص
النعت بالمنعوت فيكون محل المتصل الواحد حال الاتصال
والمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى
الاولى وذلك الجوهر المتصل بالصورة الجسمية الجسم المطلق
يستمى

كما مر مركب منها والصورة الجسمية فليس جسما لانه الجسم بادي
الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون
فيه مفاصل واجزاء بالفعل والانفصال عدمه عما من شانه ذلك
(اى مفاصل واجزاء بالفعل)
وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه يثبت بالادلة
المذكوره كونه بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها على
ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي
والخارجي عرضيان اي زايدان على حقيقة الجسم متواردان
(فهما عرضيان ع)
عليه فح ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما
ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم
يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن
جسما البتة بل ان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا له على
ما هو المشهور رح فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان
الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته وتحدث جسميتان
اخريان وللقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة
هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث و
الجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وتبعية كونه
معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم
عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال
وحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحاصلين

بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا تنفك عنه
لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد
متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون
ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصل واحد ومع الصورة
المتعددة متصل متعدد فانهم يقولون الصورة الجسمية متصلة
في ذاتها لا تقبل الانفصال وتحدث صورتان اخريان والهيولى
لكونها في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول
المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث
والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق
في الحالين فلا حاجة لاثبات الهيولى بل نقول لا نسلم ان الجسم
اذا طرأ عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب
انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال
قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من
الجسم وحدته وطرأ عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه
حال الكثرة لم ينعدم قط فكما تقولون ان الهيولى الشخصي هو عند
الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر
انه لا نقول ان الجسم شخص واحد بل شخص متكثر فان قيل
اذا كان هناك قطعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان
لكل من الماءين تشخصا مباينا عن الآخر فاذا صبا معا

بل ينعدم عند الانفصال صح

هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول الجسم الشخصي هو عند الوحدة اعني الاتصال صح

في كوز يرتفع بينهما الامتياز ويزول التشخصان فيعدمان بانعدام
تشخصيهما فلم لا يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة
لم ينعدم قط ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي
يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسرا لطلبه اي الحصول
فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك
لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن
خلوه عنه من الامور الخارجية عنه لكان له مكان ضرورة اذ
لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا
ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ
المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة
كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة
فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا
لمقتضى طبعه مستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان
باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول
ان تاثير فاعل فيه الكائن من الامور الخارجية التي يفرض خلوه
عنها فلا نم انه عند تخليته وطبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون
حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور
الخارجية جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما
بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار والثاني ان



تحلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم
موجودا اما بالايجاب او الاختيار وفرض في هذه الحال انه حال وجوده
معرى عن جميع التاثيرات التي لا يكون من ذاته سواء كان من
فاعله او من غيره ايجابا او اختيارا فلا بد ان يكون حاصلا في
مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تتمة فرض
وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف
تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور التي ليس من
ذاته ولا يتوقف عليه وجوده وفيه نظر لان الاين من الاعراض التي
لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المصنف في شرحه
للاشارات فالفاعل اذا اوجد جسما اوجده في مكان
لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول
الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور
التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين
من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون
تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة
فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت
ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها يجوز ان يكون مستحيلة
بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا
بحسب نفس الامر بل على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع

الثالث

الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة
بل تقع في الكل حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلا
ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر
منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن اجزاء البسائط
العناصر بانها اذا خليت وطبعها الكل لطلبها فلا يبقى اجزاء
متعينة فهي ما دامت اجزاء متعينة لم تخل وطبعها لكن النقض
بالمركبات الواقعة الكلية هي اجزاء من مكان العنصر الغالب
دون اجزاء اخرى منه فلا مدفع له ولا يجدي بهم تخصيص الدعوى بان
الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم
البسيط والمركب واستدل الشيخ بان الاجسام اذا لم يكن لها
قاسر لتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف الى المحيط
ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول
هذا الدليل لا يفيد دعوى الكلية وذلك ثابت بن قرة يقيس
لشيء من الاجسام طلب حيز بعينه دون غيره حتى يتصور ان جسما
معينا طالب لطبعه دون ما عداه واذا رفعناه مدرة الى
فوق فانها يعود الى مركز الارض لان الحجر مثلا كالكل الذي
الحجرية لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعلت الارض
نصفين وجعل كل نصف من جانب آخر لكان طلب كل
منهما ماكث وبان الطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة

التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها في فلك الشمس ثم اطلق من مكان
الذي هي فيه الآن حجر لا يقع ذلك الحجر اليها لطلبه الامر العظيم
الذي هو شبيهه ولو فرض انها قطعت وتفرقت في جوانب
العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض والتقف
حيث يتفق ... ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا
واحدا ومن المحال ان يلتقي الجزء الواحد كل جزء من الاجزاء بطلب
ان يكون قربه من جميع الاجزاء ... فيلزم من ذلك
استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز
ولما كان مذهب المصنف ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء
كان عنده للفلك جسيم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع كونه
محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائلون بان المكان
هو السطح الحاوي للجسم المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا
لكان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام وليس فوقه جسم
يحويه فلو تعدد ... يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد
الا واحدا اذ لو تعدد ولم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا
وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما وخلي مع طبعه فان
طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه الآن ليس طبيعيا له
لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر فكونه
في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له اصلا

الطبع

نظ اقتضاها

قربا متساويا وهذا هو الطلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء

وطبعه اول عدم الطلب لمكان طبيعي بسبب انه وجد
مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون ذلك المكان طبيعيا له فان
طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا للمكان المطلوب
وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالقسر
ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى
واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط ف
فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد
اقول وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا
فلا يجامعه كون الجسم مخلى بطبعه فلعدت ... واستحالة
اي وقوع الجسم لا على سمتهما
اجتماع ... الامرين المتنافيين لا لتعدد المكان الطبيعي

ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق حصوله فيه
قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان المركب
لا يقتضي زيادة في حجم الاجسام فلا حاجة في نسبته الى مكان
زائد على مكان البسائط فان امكنة المركبات هي امكنة
البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية
في قوة الميل الى اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا
على البواقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو
الذي اتفق حصوله فيه وان كان الثاني فالمكان الغالب فانه يجذب
ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه

طالبا لذلك المكان واعترض عليه اه اولا فان المركب
المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده
فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون
ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان حركات الطبيعة
تشتد عند القرب من امكنتها ~~وتفتر عند القرب من~~
امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان
وتساوت فيه البسائط يجب قوة الميل الى اماكنها لا يكون
ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبة الى الامكنة
البسائط بل يكون اقرب الى مكان بسيط من البسائط فيغلب
ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا
فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في
مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم
مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم
لو خلي وطبعه لاحاط به حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما
سيجيء بيانه ويكون له من تلك الاحاطة هيئة ولا نعني
بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة
وفرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير
واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي الابعاد
ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي الابعاد وبعرض

بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل
هذا البحث وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان
الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور
من غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده
من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود
الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم يستند الى ذات الشيء ولم
يكن لازما له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند ذاته
وهو ظ ويلزم من ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة
فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على
القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في
المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا
والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو
الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد
في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى
الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب
منه خطا والاخر سطحا والاخر نقطة واعترض عليه بالمنع
والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون
هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل

الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان
الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة
فتقريرها ان الجسمية لا يجوز ان يشترك في الشكل الا ان الاشتراك
في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في الاشكال
يستلزم اختلافها في الطبيعة وجب بان اختلاف المعلولات
يستلزم اختلاف العلل فلا يستلزم اتحاد العلل فان قيل
الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق
الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها قلنا لكن استناد الشكل لا
الجسمية المشتركة كما لكن استناده لا الطبائع المختلفة فلم
جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة
باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير يستند الا الطبائع
فلابد من استناد الشكل اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند
لا الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق
والشكل المعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما
النقض فوجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كرية لما
عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي
هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار
والسيول فانثلم بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها
حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض
عن زوال

على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الحدبات فيكون خروجها عن
شكلها الطبيعي لتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء
طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة
المستند لا طبيعة الارض حافظة للشكل الغريب المانع عن
الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء
ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا واجيب
بان الطبيعة تقتضي شكلا مخصوصا وتقتضي ايضا كيفية
حافظة للشكل مطلقا وهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول
بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل
ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل الغريب القسري
ومانعة بالعرض عن العود لا الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك
وثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر بمركز الكواكب
فيها مختلفة المقدار اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة
المقدار المالية لتلك النقر وبالوضع ايضا لان تلك النقر
موجودة في جانب من الفلك دون الآخر وكذا المتمم
يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة
الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور
ليس مستندا الا طبيعة واحدة بل لا صور متعددة فان
الفلك قد يحصل له بسبب صورة نوعية يقتضي كريته شكلا لكن

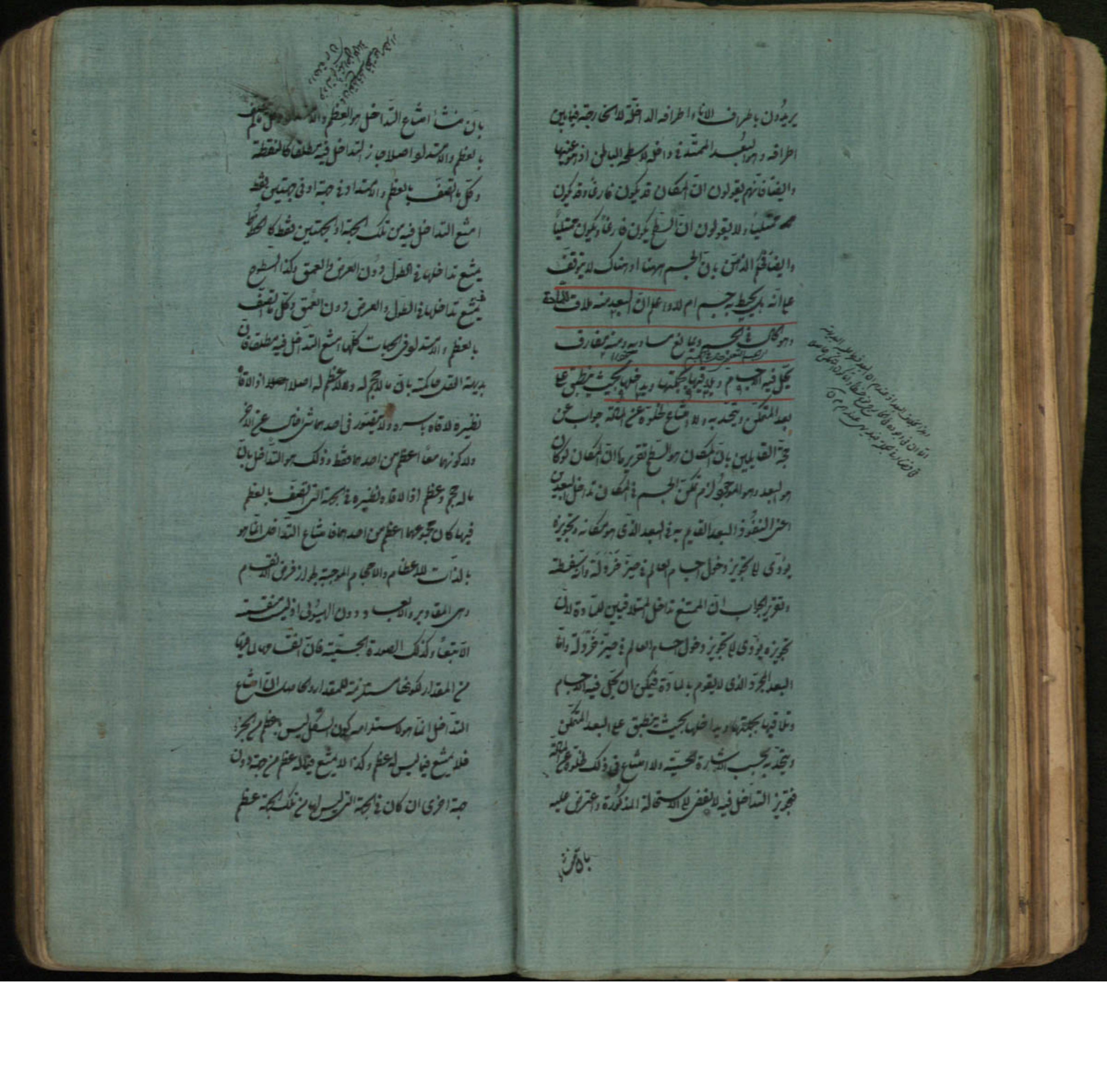
انفصلت بصورة اخرى افترقت عنها كرة اخرى تحيط
بجانبي كوكب او تدويرا او خارج مركز فيلزم من ذلك ان
يبقى في الفلك الاول ثغرة او يتم تخلخل فان قيل
حلول الصورة المختلفة لا يكون الا لاختلاف استعدادات
المادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك واجيب بانه يجوز
ان يكون اختلاف الصورة في البسائط مستندا الى
اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود
الى القوابل لكن يرد عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين
في الكواكب والتداوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا
كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع
فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يختص بالفلك صورة متعددة
هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون
شكلها مستديرا ورد بانه يدفع الاول بمنع استحالته فان
صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة اخرى نوعية
سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر بسيط
هناك صورتان نوعيتان والثاني بان تركيب القوى انما
يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان
له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة
الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث

بان كل صورة يفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة
فلا يقتضي الا شكلا مستديرا وثانيها ان القوة المصورة قوة
طبيعية مبدا لتشكل الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا لزم ان يكون شكل
الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد
البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال
مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات فاما ان يكون في محل واحد
فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان
كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما
يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة
ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات
وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد
وكذلك لا نم انها ان كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان
كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل
واحدة واحدة في واحد واحد وذلك مم والمعقول من المكان انه
المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية
فانه يقال الجسم ههنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه
ولانه يقدر له النصف والثلث والربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت
زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض

ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما الثقيل
فالمركز واما الخفيف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات
الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته
والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء
ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقطة ولا السطوح من الخطوط
بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة
الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط
السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج
واشغال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر كذلك والتقدير
بالنصف والثلث والربع الى غير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت
بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم لطبيعته في مكانه
قال لم لا يجوز ان يكون امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم
في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما
في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بالكلية
فهو اما منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون
المكان السطح عرضيا لا شيء الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون
حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه فيجب ان يكون
مماسا للسطح الظاهر من المتمكن من جميع جهاته ودائما لم يكن
ماليا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر

من المحوي

من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا وا
الفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا
منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم
بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بالكلية
فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما
يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم
واما ان يكون امرا موجودا فلا يجوز ان يكون بعدا ماديا
قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام
فهو بعد مجرد فيجب ان يكون جوهرا قائما بذاته وتوارد
المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط
بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة
الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام
الاولية للجواهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا
الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين
فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة ولما اقيم الدليل على كونه
موجودا بطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الاخيران اذا
بطل واحد منهما تعين الاخر بالضرورة وحيث راعى المصنف ان المكان
هو البعد وقال فان الامارات تدل عليه فان الناس
كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انه



يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا التي رجته فيما بين
اطرافه وهو البعد الممتد فيه داخله لا السطح الباطن اذ هو عنيها
والفضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون
متشغلا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون مشغولا
والفضا قد يدعى بان الجسم ههنا او هناك لا يتوقف
على انه هل يحيط به جسم ام لا وايضا على ان البعد منه ملاقاة
وهو كالك في الجسم وبما يمع ساريه ومنه مفارق
يحل فيه الاجسام وبها فيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على
البعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع خلوه عن المكنة جواب عن
حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان
هو البعد وهو الموجود لزم تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين
اعني النفوذ في البعد القديم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه
يودي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة
وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل الماديين لان مادة لان
تجويزه يودي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما
البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام
وتلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على البعد المتمكن
ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك خلوه عن المكنة
فجوز التداخل فيه لا الخفي لا الاستحالة المذكورة واعترض عليه

بان

بان منشا امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم
يتصف بالعظم والامتداد لو اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة
وكل ما يتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط
امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط
يمتنع تداخلها في الطول دون العرض والعمق وكذا السطوح
فيمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما يتصف
بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان
بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا حصولا اذا لاقاه
نظيره لاقاه بالسره ولا يتصور في احدهما شئ فاضل عن الآخر
ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل بان
ما له حجم وعظم اذا لاقاه نظيره في الجهة التي يتصف بالعظم
فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فمنشا التداخل انما هو
بالذات للاعظام والاحجام الموجبة طوار فرض الاقسام
وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليس منقسمة
الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية فان لحوقهما لما فيها
من المقدار لكونها مستلزمة للمقدار وبهذا ثبت ان امتناع
التداخل انما هو لاستلزامه كون الشغل ليس بعظم من الجزء
فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون
جهة اخرى ان كان في الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم



فظهر مما ذكرنا ان شاع التداخل في الاجسام مطلق سواء كانت
مادية او غير مادية قال الامام في الملخص لو امكن ان نشكك في
ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان
هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فلنشكك في ان هذا
الشخص الانسان الواحد هل هو موجود واحد في الحقيقة او اشخاص
متعددة اقول وفيه نظر لان القائلين بان المكان
هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد
مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان
متغايران وحكم الحس بان ليس هنا الا شخص واحد لتعارضه
مع البرهان ليس معتبرا بل محمول على انه لم يتميز عنهما في الاشارة
الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان
هناك موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه
اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا
للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم
ان يكون له مكان وينتقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة
لا الى نهاية وهو كما ترى باطل التسلسل ولان جميع الامكنة
الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض

١٣٠

يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك
المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون
خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا
للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد
المانع في قبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء
اقول يمكن الجواب عنه بانا نختار ان البعد قابل
للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان
مكان قلنا نعم لكن مكان المكان ليس بحسب الوجود فان
قبول الحركة عبارة عن امكان الانتقال لا الانتقال من مكان
الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف
مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون
لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد
في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه
في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة
على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض
في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل
من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول
فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه
اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم



وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون
البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان
اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه
بقبول الحركة واقتضاء المحل وخصوص البعد المفارق بامكان
النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان
المكان سطحا لتفاوتت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين
بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن
من الجسم الحاوي والا لتفاوتت احكام الجسم الواحد في
حالة واحدة وبيان الملازمة ان الطير الواقف من الرياح
الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح
ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة
به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها
فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا
المنقول من بلد الى بلد في الصندوق يكون متحركا بلا شبهة
ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم
تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدل المكان
لازم للحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال
الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان حركة واذا كان
ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن

ولكن

حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق
واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كما في السفينة المتحرك بالعرض
لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها حقيقة ما
يلابسه وانما يتعلق به وصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف
بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون
الان محفوظا بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر
بدنه جزء غير محفوظ في الكرباس فر من بلد الى اخر لزم ان
يكون ساكنا لانه لم يتحرك من مكانه وهو باطن الكرباس
وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة ما وبتلك الحركة
الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق به لزم ان يكون
وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل
اخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل
جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم
المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون الباطن مكانا
له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه
مع انه مناقض لمقالهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام
قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان
في مكان وقد اعترفوا بان كل جسم لو خلي وطبعه يجب ان
يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات

المكان الطبيعي فيما بالهم فسوا ذلك واثروه حين التزموا انه
فالقايلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما اوردوه
هنا كيف نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة
الوضعية التي لا يقتضي تبدل المكان انما يعرض لمجموع المحدد من
حيث هو مجموع واما لنصفه المتمايز ان بحسب ما يعرض الهانه
كونها فوق الارض او تحتها فلا شك انها يستدعي تبدل المكان
واما نقله من مكان الى آخر فكذلك جميع اجزاء المحدد يتبدل
امكنتها بالحركة في حال حركته بالاستدارة ولو كان افراد
المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقل من مكان الى آخر لم يكن
للقمر والشمس وسائر الكواكب نقل اصلا والضرورة يبطله الا
ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون
منتقلا من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان
كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ويستبدله بسبب حركة
الوضع مكانا بآخر كان المحدد وكله في مكان مركب من امكنة
اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا
وقد قيل ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان
في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان
له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت
مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا فانها مرجحة

بالفعل

بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة
هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها
بالقياس الى امور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للافلاك
واما نقلها من مكان الى آخر فليس مما علم بالضرورة ولهم
وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه
الحجر المسكن في الهواء فملاء الهواء لم يبطل والسطح الذي كان
محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان
هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان
المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول
فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه
مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق
وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر
مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا
سطح هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف
المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر
كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض
هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك
موجودا يحيط بهذا الخفيف فدل على ان يكون المكان
البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركة الثقيل

يفرض

والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن
لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين
واذا كان هذا هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة
المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف
المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح
المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين
واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم
الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا
زق ملوء اذا انثقب وخرج بعضه كان ذلك الزق
مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له قبل
الثقب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح
الباطن من الزق بحاله ومنها ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق
عليه كما مر انفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان
جزء من المتمكن بل وان يكون في كل جزء من المتمكن ايضا جزء من
المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن
في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه
بجميعه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه
بسطحه دون جميعه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه مالئا
له انه لا يفرغ شيء من المكان الا وهو ملاق بسطحه الظاهر

ومعنى كونه بجميعه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من
جسمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه
الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض
القائلين بالبعد المجرد المسمى بالحيز لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله
وعليه المعتمد والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه
وهم اصحاب الخلاء والدليل ان حركة ذي المعاوق حركة
عديمه عنه فرض معاوق اقل نسبة زمانيهما احتج المانعون
بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا
لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان
الملازمة انا نفرض حركة الجسم في فرسخ من الخلاء مثلا ولا محالة
يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك
القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر
لوجود العايق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركة بتلك
القوة بعينها في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث
يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان
حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة
الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون
زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت
المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء

اعني الثقيل في الملاء الرقيق او زمان حركة عديم المعاوق صح

اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم
ان يتساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني الثقيل في الخلاء واعترض
عليه اما اولا بانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم يتناه القوام في مراتب الرقة
الى ما لا قوام ارق منه اذ لو تناهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب
قوام على نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم التناهي ممنوع ولو سلم
فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد
بدونه وح يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان
على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز
ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد
تلك النسبة بين المعاوقتين بان تكون الاولى من النسبة المقدارية
والثانية من النسب ~~المقدارية~~ العددية وقد برهن اقليدس
على انه يجوز ان يكون نسبة مقدار الى مقدار اخر نسبة
لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية واما ثانيا فلانا نقول
لا نم انه لا يمكن ان يكون الحركة بدون المعاوقة من الملاء في
زمان او لا يمكن فان امكن نفرض بعض من زمان الحركة في الملاء
الغليظ كعشر ساعة في المثال المذكور المفروض بازاء نفس
الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ
فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون

ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل
معاوقة اذ المفروض ان معاوقة الملاء الغليظ فالزمان
عشر معاوقة صح
الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة
الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع المعاوق كهي لا معه
وان لم يكن يبطل الاستدلال لكن هذا الان حاصله ان الخلاء
محال اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة
محال لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث
المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي المعاوق وعديم
المعاوق وانه محال قطعا فالخلاء محال واذا اعترفتم بان
الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون في زمان
فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعني الحركة
في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان وذلكم الاعتراف
مبطل لدليلكم وهذا الاعتراض مما اورده بعض الشارحين بوجه
اخر وهو ان ذلك لا يلزم لزوم تساوي حركة ذي المعاوق
الشيء وعدم المعاوق فان الحركة بنفسها يستدعي زمانا
وبسبب المعاوقة يستدعي زمانا اخر فيستجمعها واحدة
المعاوقة ويكثر بازديادها فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة

بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بقدر انضياف
ما يحصل من ذلك اليه ولا يلزم من ذلك المحال المذكور
مهد للجواب عنه مقدمة وهي ان كل حركة فلا بد ان يكون
على حد ما من السرعة والبطوء لانها لا محالة على مسافة في زمان
فاذا فرض حركة اخرى يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فاذا كانت الحركة
نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس
حدا ما من السرعة والبطوء بان يتخيل الالة حدا منها وينبعث
عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة
والبطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد
حد ما من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة
لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالاستيلاء وغير ما خلق يمكن
ان يشتد وتحد فهو المختلفة الميل فيجب اذا ابقا ان
تحدث الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فما تحت
الحركة لا تحد حدا ما وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان
المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني
الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلابد
من امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل
في اقتضاء حد من الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن

المتحرك

المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من
الاجسام فيجب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت
حد هو الحركة سرعة وبطوءا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق
عن الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي
ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو
الطبيعة او النفس الثاني هو مبدا الميل الطبيعي فاذن
يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع
السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك
استدل الحكماء باحوال ما بين الحركتين تارة على امتناع
عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود
معاوق داخلي فاثبتوا مبدا الميل طبيعة في الاجسام التي
يجوز ان تتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة
اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن
ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان
وبسبب السرعة والبطوء شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع
ان يوجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود
له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا
يمكن ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة
والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع حركة اخرى

اي الذي يعاوق القسرية



فى نفس تلك الزمان او فى ضعفه كانت لامحالة
اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة
والبطء حين فرضنا ماللامع حد منهما هف لحاصل
ان المعترض يخص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية او
القسرية ثم يدعى ان تينك الحركتين لا تكونان على حد
من السرعة والبطء الا بسبب المعاوق فاذا
فرضنا الحركة معزوة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة
معزوة عن السرعة والبطء ثم يقيم لنا ذلك ان الحركة
بدون احدهما غير موجهة وما لا وجود له لا يستدعى
شيئا من الزمان لينتج ان الحركة المفروضة
لا يستدعى شيئا من الزمان فزعم المصنف ان
قول المعترض ان الحركة بنفسها لا يستدعى زمانا بل بسبب
المعاوقة زمانا او معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعا
المعاوق يستدعى زمانا وليس كذلك بل معناه
ان الحركة مستقلة بنفسها لا يستدعى زمانا اى من
غير ان يكون للمعاوقة دخل فى ذلك الاستدعاء
ثم بانضمام المعاوقة اليها فى الاستدعاء يستدعى

سبقه غیر کاره بشکل وهو نظر الیه فلا یتم الاستدلال بحرکة الطبیعة علی امتناع الخلا لان حاصله هو التشکیک ان الحرکة لا بد لها فیها من معاوق لکن دهاب[illegible] الاسراع والابطاء والحرکة الطبیعیة لا یتصور فیها المعاوق الغیر الخارج واذا لم یکن هناک معاوق خارجی الیه وذلک یتحقق فی الخلاء انتفی المعاوق فی الخلاء وبلزم انتفاء الابطاء الحرکة وبهذا المنع ہو حالی المقدمة القائلة ان الحرکة الطبیعیة لا یتصور فیها المعاوق غیر الخارجی لم سلم ذلک لکن نقول لعله المعاوق لکان لکن لا یلزم من ذلک حال الحرکة من الاسراع والانتفاء فلا یتم الاستدلال بالحرکة القسریة علی امتناع عدم معاوق لکن لا یلزم عدم امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلی فی ذلک حال الجسم من الاسراع والابطاء لم هذا المنع فی الحقیقة منع لقوله لکن العائق لا یعین الجسم المحرک لا معاوق فیه لان المعوض[illegible] وجه من انقاد له الا ان الاستدلال بالحرکة القسریة علی وجود المعاوق الداخلی اعنی به المیل الطبیعی لان المعاوق لکن[illegible] اعنی ہو ما فی المسافة کالمحرک هل لحرکة واما ان الاستدلال علی هذا المطلب لکن بالحرکة القسریة فطلب الشیخ بطلان قوله ولاجل ذلک استدل الحکما بها من الحرکة القسریة علی امتناع الخلا ودلالة علی وجود هذا المیل الطبیعی فی الاجسام التی تقبل الحرکة القسریة وبهم من تکلم ان معناه ان الحرکة بعینها تقتضی دورا من الزمان فقال ان الحرکات الصحیحة لکن الجسم[illegible] الحرکة بنفسها هو آخر الزمان انه لا یمکن ان تقتضی الحرکة لذاتها زمانا معاوقا والا لما صار دوقوع الحرکة فی نصف ذلک الزمان وهو باطل لان نصف تلک الحرکة واقع فی نصف ذلک الزمان فلا شک ان نصف الحرکة حرکة من الحرکة من حیث هی حرکة لا تستدعی الا زمانا مطلقا وسابقه مطلقة واما تعیین الزمان فهو لکن المعین من الحد والطول والمسافة ان کلام المعترض ما هو الحرکة الخصوصیة المعینة فی الانتقال وما قال من ان هذا الجواب لا یتم لو فرض ان تسلک الحرکة جزء الموجود الآن الخارج والکلام انما هو دلیل لحرکة الوہم لا یکفی فیه انتفاء التقسیم ادعی ان نفس الحرکة فی جزء من ذلک الزمان الی غیر النهایة تقتضی حصة من الحرکة یمکن ان تکون لذلک الزمان والی لہ زمان ذلک ای زمان المکان وفی ہذا الکلام التوہم اذ یتوہم ان یتوہم الحرکة فی ذلک الجزء وانحصار نفس الامر کلا[illegible] الجواب ان نقال الزمان الذی تقتضیه حصة الحرکة لا[illegible] نفس الحرکة بالفعل لکن بالتوہم فکیف تتبع الحکم المقسم فی جزء من الزمان الموضوع باب القول لکن بالقسمة فاعلی حی ان الذی تحقق هذا[illegible] الاجزاء بان لکل جزء من اجزاء الزمان الذی فرضنا انه تقتضیه حصة الحرکة وهو ان ذلک الجزء من الحرکة لا[illegible] فیه وذلک الحرکة ذا الجزء من اجزاء المسافة وهو انه الحصة السابقة والحکم بان الحرکة من حیث هی صالحة لان تقع فی ای جزء کان من اجزاء الزمان[illegible]

نهرمان فلا تقتضی الحرکة لذاتها قدرا معینا من الزمان بل تقتضی مطلق الزمان او الحاکان المکان بمنزلة المکان لان کل واحد منهما مقصد للمتحرک الا انه الا ان المکان مقصد للمتحرک للحصول فیه والجهة مقصد المتحرک هو الوصول الیها او القرب منها ولان کل واحد منهما مقصد بالاشارة الحسیة اشار بعد الفراغ عن بحث المکان الی بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الذی تتجه الیه الاشارة ولیست منقسمة فی امتداد الاشارة لما ذکر من ان طرف الامتداد الی حیث ینتهی فاما ان لا یکون منقسما اصلا فیکون نقطة او یکون منقسما فی امتداد آخر فیکون خطا او فی امتدادین فیکون سطحا فقوله فی امتداد الاشارة ای الامتداد الذی یمتد الیه وظرف بالسبة الی الحرکة والاشارة فی جهة لان یحصل فالجهات علی ما ذکرت اما النقاط او الخطوط او السطوح ای نهایة الجسم المحرک الی الجهة بحیث تصور وکیف الجسم الی الجهة تتوصل الیها او القرب منها ولا یمکن ان تکون الجهات فی الفوق والسفل الا جسما اول ولا متصور الحرکة الی الجهة التی تکون جهة لحرکاته الحرکة واما الحرکة الی الجهات بحوم الجسم الاول وحرکة الجسم الآخر الی الجهات لکونه طالبا فهما الفوق والسفل فی جهتی العلو والسفل فالعلوم علی سمت رکنه الفلک المحدد لها ووجود مرکزه وذلک علی الحکم والا لم یکن محدودا ان جهة التحتی ہو ما یلی الی جانب فان الاستبدال عن الخلف مجاور ما یلی الفوق جانب الی اضعفها فصار الحس الا اذ هی محدود الاوضاع المقصد الحرکة الحصول فیها والاشارة الی الاستدلال علی کون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحرکة والاشارة والمعدوم لا یکون مقصدا للاشارة ومقصد الحرکة وکذا الموجود الذی لا وضع له وقد عرفت بامر آخر ان الفوق من المکان ولیه فاذ دخوله مقصود بالحرکة للحصول فیه وان الصواب ان یقال وحصول الجهات انما منها والطبیعی منها فوق وسفل وما عدا ذلک ما عبر عنه الجهة علی قسمین قسم منه ما یتوضح مثل الیمین والشمال والقدام والخلف وقسم لا یتبدل وهو ما یکون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الی المشرق مثلا یکون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب یمینه والشمال شماله ثم اذا توجه الی المغرب یصیر الیمین شمالا وبالعکس وما الفوق والتحت فلا تتبدل لان القائم اذا صار منکوسا لم یصر ما یلی راسه فوقا وما یلی رجلیه تحتا بل صار راسه الی تحت ورجلاه الی فوق فهما جهتان واحدتان بالطبع لا تتغیران بالفرض وکما ان المساواة بالفرض غیر متناهیة لان لکل طرف للامتداد وبمکن ان تفرض فی کل جسم امتدادات غیر متناهیة وتکون لکل طرف منها جهة والحکم بان الجهات ست مشهور لم یتحقق وسبب الشهرة ان عامی

وهذين اما الوسطى فهو ان الحساب يحيط بجسمان عليهما العدل وظهر والبطن ورأس و
قدم مثال [illegible] هو الاقوى في العالم [illegible] ما [illegible] را وما [illegible] وجهه [illegible]
حركاته بالطبع وهناك جانب [illegible] وما [illegible] وما [illegible] بالطبع [illegible]
وما [illegible] وما [illegible] سوى ما ذكر [illegible] على [illegible] للجهات الست
واعتبروها في ساير الحيوانات [illegible] اعتبارا في ساير الاجسام
وان لم [illegible] على [illegible] واما الخاص فهو ان الجسم [illegible]
العادي [illegible] واما [illegible] ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا
الا ان امتياز بعضها عن بعض هو [illegible] على اعتبار الاجزاء [illegible] في الجسم فطرفا الامتداد
الطولي [illegible] هو قائم [illegible] والتحت وطرفا
الامتداد [illegible] عرض قامته [illegible] والشمال وطرفا الامتداد
[illegible] العام والخلف [illegible] الاعتبار الخاص [illegible] الاعتبار العامي
مع [illegible] الاعتبار [illegible] العامة [illegible] اعتبارهم عليها
[illegible] على بعض [illegible] اعتبار الجهات واذا لم تعتبر
كانت [illegible] الامكان [illegible] الى بعد واحدة

المقصد [illegible]

[illegible] الاجسام [illegible] قسمان فلكية
[illegible] الافلاك [illegible] الكواكب [illegible] الاعلى [illegible]
والنباتات والحيوانات [illegible] فالكلي [illegible] الافلاك التي ليست
[illegible] الافلاك [illegible] واحدة [illegible] كوكب [illegible] بالفلك
الاطلس [illegible] من [illegible] بالطبع [illegible] فلك
الافلاك [illegible] الاعظم [illegible] فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة
السبعة على الترتيب المشهور [illegible] الى ما [illegible] وان يكون [illegible] منها
وحده [illegible] جميع الكواكب [illegible] الحركة [illegible] المشرق
الى المغرب [illegible] وحده [illegible] جميع [illegible] بحركه
بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق [illegible]
الكواكب السيارة السبعة ذي حركات [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible] الحركة [illegible] الى
[illegible] الى فلك خاص [illegible]

التحفة

التحفة لما ثبت [illegible] بان يكون الثوابت
[illegible] على [illegible] السبع [illegible] الحركة الاولى
[illegible] الحركة الاخرى [illegible] بالحركة [illegible]
[illegible] الثوابت [illegible] الى [illegible] وانتهى على
[illegible] الافلاك الكلية على افلاك [illegible] الافلاك الكلية
[illegible] احوال [illegible] الكواكب [illegible] والرجعة والاستقامة
والاقامة والخسوف والكسوف [illegible]
[illegible] الى [illegible] وغير ذلك [illegible] كل منها [illegible] مخصوص
[illegible] كل [illegible] الى [illegible] من [illegible] الافلاك على
الوجه المخصوص [illegible] على اصول [illegible] ماخوذة من الفلاسفة من [illegible]
[illegible] وعدم [illegible] والالتيام [illegible] الافلاك [illegible]
حركاتها ولا [illegible] ولا [illegible] ولا وقوف ولا
اختلاف [illegible] الى [illegible]
[illegible] الى غير ذلك من [illegible] الطبيعة والآية التي [illegible]
[illegible] على تلك الاصول [illegible]
[illegible] الافلاك على النظام [illegible]
[illegible] الكوكب [illegible] في الفلك كالحساب [illegible]
[illegible] من غير حاجة الى [illegible] الافلاك [illegible] على [illegible]
تلك الاصول [illegible] على [illegible] الا اذا
[illegible] على امتناع ان يكون
تلك الاختلافات [illegible] لاسباب اخر غير ما ذكر [illegible]
عدم الاطلاع على [illegible] الفن [illegible]
[illegible] الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد [illegible]
الاستعانة بالمقدمات الهندسية التي [illegible]
[illegible] والمطالع على الوجه المرصود [illegible]
[illegible] والخسوف [illegible] الارض [illegible] الكسوف
[illegible] العادة [illegible]
[illegible] الاصول المذكورة [illegible] العادة [illegible] تلك الاصول
لاستحالة ان يكون الحال على ما ذكر [illegible] الاحتمالات الاخر

مثلا على تقدير ثبوت الفاعل المختار يجوز ان يسود الفاعل المختار بحسب ارادته وجه
القمر عند حيلولة الارض وكذا الحال في الكسوف وجه الشمس عند حيلولة القمر وكذا
يجوز ان يسود ويستر وجه القمر على ما تشاهد من السحاب المتدرجة والحيلولة واليقين
على تقدير جواز الاختلاف في الحركات وحركات الفلكيات وسائر احوالها
يجوز ان يكون احدهما بعضي كل من النيرين مضيئا وان كان مظلما ويتحرك السراب
على مركزها بحسب [illegible] ويحاذيها الظلمات [illegible] في حالتي الخسوف و
الكسوف اما بالتمام وذلك اذا كان تاما واما بالبعض على قدرها اذا
كان غير تام وعلى هذا القياس حال السحاب المتدرجة والحيلولة
لكن لا جزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر بسبب استفادة القمر نوره
من الشمس وان الكسوف والخسوف انما كانا بسبب حيلولة الارض والقمر
ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع القضايا
فانا لا نجزم بان [illegible] اواني البيت [illegible] لم يصر [illegible] فضلاء محققين
في العلوم الالهية والهندسية مع ان الفاعل المختار يجوز ان يجعلها بحسب
ارادته [illegible] بعد ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يجتمع وضع غريب من
الاوضاع الفلكية يقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين
بالايجاب من اسناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو
مذكور في كتب [illegible] والاحتمال المذكور في علم [illegible]
مبنيا على المقدمات [illegible] [illegible] العادة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الفلكيات [illegible] وكانوا يقولون ان [illegible] الشمس [illegible]
الزهرة وعطارد لان [illegible] [illegible] ان يكون ما هو اكبر [illegible]
[illegible] الكواكب وان يكون [illegible] في [illegible] و
[illegible] الابعاد الاربعة اعني [illegible]
والمريخ والشمس [illegible] الابعاد المذكورة
[illegible]

ان اختلاف

ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطء انما هو على اصل الخارج واما انما
على اصل التدوير [illegible] ولو سلم ان اسباب الافلاك على الوجه الذي
ذكروه موقوف على بعض الاصول الفاسدة [illegible] انه انما يكون ذلك اذا
ادعى اصحاب [illegible] انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم
انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان يمكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا
[illegible] الموقف [illegible] فضلا انهم [illegible] الوجوه الممكنة [illegible]
احوال [illegible] الكواكب [illegible] اختلافاتها على وجه [illegible]
[illegible] الكواكب والضلالات [illegible] في كل وقت [illegible]
[illegible] الحس والعيان مطابقة [illegible] العقول والاذهان [illegible]
احوال الاظلال على سطوح الرخامات [illegible] [illegible]
عليهم [illegible] [illegible] المراكز [illegible] اربعة [illegible]
[illegible] فانه صرح في ان الافلاك الجزئية انما هو [illegible]
[illegible] المراكز [illegible] فان [illegible] الافلاك الجزئية [illegible]
فلكان [illegible] المركز [illegible] والافلاك [illegible] المشهور
[illegible] لان لكل من المتحيرة [illegible] القمر [illegible]
[illegible] ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين
خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز [illegible] فلكان [illegible]
المركز على ما [illegible] والافلاك [illegible] مع الافلاك الكلية التسعة [illegible]
الى [illegible] على ما ذكرنا [illegible] الكرة المحيط بالمائل [illegible]
[illegible] مع المائل فلكا واحدا [illegible] لحركة [illegible] كانت تلك
الكرة [illegible] الفلك [illegible] في اعداد الافلاك على ما ذكره
كان عدد الافلاك [illegible] الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا
بان الفلك [illegible] الافلاك القمر هو الفلك المائل [illegible]
[illegible] عطارد [illegible] الفلك [illegible] المائل [illegible]
الكرة [illegible] الافلاك [illegible] فلكا كليا والا لكان [illegible] فلكا
كليا [illegible] الافلاك الكلية [illegible] خلاف [illegible]
الافلاك الجزئية [illegible] على [illegible] سيارة والف
[illegible] ثوابت رصدوها [illegible]
[illegible] من الثوابت غير محصورة [illegible] الافلاك

[illegible]



دوار بهما اي حاصلة عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف
والازم فيوابها الحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي لكام ستعرفه لانها كانت
عن الانفصال وما سائر الكواكب هذا اعلم في غير الفلك الاطلس واما العناصر
البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار وعلى النار وكذا قوله
والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر ان وان كان بعضها محيطا ببعضها
الكروية كرة النار فهو حاصل بمعنى طبعها الطابع والارض فظاهر واما الهواء
فلان الماء لا يحيط به كرة عن الكروية ولا كرة الماء عنها لانها فوق ... ما يحصل
الهبا بالسحاب حين ... والمستفيد عوديتهم ارددا هذه الكيفيات المنفعلة
والانفعالية وجودها العناصر لاحتج على فرايه وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم توجدا
بالشكل على واحدة منها فقط ولم يحتاج الارض والسقف لان الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة من المعاد فعنصر اجتماع اشكل الكيفيات الاربع في كل
بسيط عنصري حالي منه عن الحرارة واليبوسة النار ومن الحرارة والرطوبة هو الهواء
ومن البرودة والرطوبة هو الماء ومن البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في
هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي تطلبنا بالوجدان
والتجربة وتفتش عنها بالاستقراء لا على البراهين العقلية وضبط الاحوال
العقلية انه ذلك مما لا يسئل عنه قال الامام من حاول حصر البسائط العنصرية
بشيء غير ذلك قاول ما لا يكون به نعم ان بين ما يمكن طريق التحصيل والتركيب وجدوا
تركيبها مما يمكن من هذه الاربعة وتحليلها الى شيء ينتهي الكل ام كيد ابهذه الاربعة وتكون منها
تركيب اجسام او لا تحلل اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى
كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون مما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل
على واحدة منها فقط ولا حال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي تسندونها ... بازدواجها
على عدد العناصر من اوائل ما يلفه فلا نسلم ان الهواء حار رطب لان حرارته ليست في
الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره فلا شك ان المتوسط من غاية الحرارة
والبرودة ما ليس واحد منها فان اختلف كل عنصر يعضه بطبعه الى العناصر
على ارضه والازم الترجيح بلا مرجح او لسبب ف ... فظاهر لان الترجيح بلا مرجح فاننا
لا يلزم ان تكون المستحق للحيز ودخول واحد فلا يلزم ذلك ولا زيادة الجواهر
عني ارض الاجارك فيكون عمل المسيرة من الواحد في مادة مختلفة منها ... ودم حوا
مال المسيط لك ان يكون فعل طبيعي في مادة متشابهة لا يختلف الا ما لعول ...
ضرورة عدم الفساد بالفعل المتشابهة ... معناه ان الا كلف حال العقل ...

تعين

ن معناه ان يكون نوع واحد كل واحد منعطف الى الملاصق والى الغير بوسط
او بوسائط اي كل واحد من العناصر الاربعة منعطف الى مجاوره كما ينعطف النار هواء
وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس فهي ست صور لا تزيد
عليها الانقلاب الى الملاصق لها وردد منعطف الى غير ما يجاوره اما بوسط
واحد كما ينعطف النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس فهي اربع صور لا
تزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسائط كما ينعطف النار
ارضا وبالعكس فهي صورتان لا غير فالجميع اثنى عشر حاصلا من ضرب كل من الاربعة في
الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار
هواء فالنار المنفصل عن الشعل لو بقيت لرئيت ولا حرق ما يحاذيها من سقوف البيوت
فاذا انطفئت هواء واما انقلاب الهواء نارا فبعضها على الكير وتد
الطرق التي يحصل فيها الهواء الحديد حرقة الكير اذا حصل لونا هو اسحوه قوية شديدة
بحيث يعمل النار في الاوراق كما ان السموم وهو ريح في غاية السخونة يحترق من الهواء
بلا نار رفقه كما في قياسية من المصباح المسماة اذ وجدت هناك نار ... كما عهد واما
انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد يجتمع قطرات الماء كلما نحيها حدثت مرة
بعد اخرى تلك القطرات ... ان يكون من داخل الطاس فالي
سبيل المد ح وليس كذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان ... لكان من الماء
الحار اولى لانه الطف ... في مسام الطاس واما ان يكون من خارج
الطاس وذلك الماء ... ليس ... اللطيف ... فذاك لطيف واما بان
يكون مسالك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس ونزل منها الى الطاس
كما ذهب اليه ... فانه زعم ان في هذا الهواء المطيف بالاناء اجزاء
لطيفة مائية يسكنها بصعودها ونذرت حرارة الهواء اياها لم يكن من رق الهواء والترول
على الاناء فلما برد الاناء الذي عليه زالت السخونة عن الاجزاء المائية الصعدة فكثفت
ونقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا ايضا باطل لان الهواء المطيف بالاناء
لا يمكن ان يحصل على اجزاء ... كما ... في الصيف فان حرارة الهواء ...
ولطيفة ... على لعد ... ان من حيث ... اجزاء ... تقاديا ... فيهما
وايضا ... فان ... ان ... لا اجزاء ... في ...
الاناء ... على ... فان كانت على ... فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم ... شئ
مرة واحدة او ينزل ... على التساوي فيلزم ... او يتواتر نزولها
بعد التحير مرة بعد اخرى مع تعاقب الاناء بحالة الاولى او على التساقص فيلزم ما قصها

التحيز



واستدل الشيخ في الاشارات على هويته الناريّة بانها اذا احدثت وفارقتها تكون بهما
تكون منها اجسام صلبة ارضية لقوة السحاب الصاعق واعترض عليه بان
الدخان الصاعق تتولد من الادخنة والاجزاء الارضية المتصعدة من الارض
المحتبسة في السحاب وبهذا الظهور قوله وايده ما حكاه من ان الصواعق تشبه
الحديد تاره والنحاس تاره والحجاره تاره يدل على ان مادتها الاجزاء والادخنة
الشبيهة بها واجيب عنه ان الاجسام في معادنها شفافة الشفاف لا يمنع الجسم
الشعاع عن النفوذ فيه صرح الشيخ في الشفاء فتغيره ما لا لون له ولا ضوء له
فهو كالزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع عن نفوذ الشعاع فيه والشعاع
كيف يعتبر ظهوره كل جسم كشيفا ورويته والاول هو شعاع البصر
والثاني هو شعاع البصر عن ان النار الصرفة التي بركة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة
لا انها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما ان المعينة الحسية فقد نص الشيخ في الشفاء
على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ
الشعاع البصري فيها ولانها تمنع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح
آخر وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع المصباح وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع
فليس بشفاف فان قيل ان في اصول الشعل يوجد نار صرفة لقوتها وبعدها عن
احالة ما يخالطها التي في الكون شفافة لا تمنع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع
عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث النار
قوية شفافة لا تقع ظل وتعلمها وظل عن مصباح آخر معركها بالنتيجة
لحركة الفلك بدلالة حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين
وثمانمائة الهجرية والشمس في اوائل الميزان ذات ذنب يقرب الاكليل
الشمالي وكانت تغرب معه لا يفارقه ثم تعدّ مدة ظهورها ايام له حركة خاصة
بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت تضيء بهما وتضعف ضوءها
بالتدريج حتى انحسف بعد تخلفه انحسر بوسا وقد بعد ست عن الاكليل في الايام المذكورة
قدر ربع وثمانية بينها دلالة ظاهرة على ان حركة الاثير حركة الحركة اليومية
وفيما ان انه لو كان لمكان حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل
لكنها ليست لذلك بل تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب عنه واولى
ليس بشيء لانها على ما ثبت بعدنا اما تحرك كحركة لكنها الى جهة ومع الكواكب
كيف تتحرك بالحركة اليومية مع انها حركات خاصة تارة الى الشمال عن المعدل
وتارة الى الجنوب عنه والاستدلال بالسطح المقعر لفلك القمر لكان لنفار

فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالوضع كحركة جالس السفينة بحركة
بحركة بكان بنقطة والا لزم ان تتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة
وهم لان ذلك في الحركة المستديرة وكلامنا في المستديرة انها طبقة واحدة
اذ ما لا يخالطها مع الهواء عدويا في طبقات الهواء وقوته على احالة المركب اليها
فبل قد تبيض بصورة بعض المركبات ان لا تستعمل تماثير النار كالزرنيخ الكبريت
الذي يكون سعيد فلا تم ما ذكر كيف والهواء الحار لان الماء يستحيل بالتبخير هواء
والهواء الحار لا يمكن ان يكون برودته لانه ممزوج بالحرارة اختلطت به من
الماء المتخلخلة بطبب شهادة الحس بشفافه اولا تمنع نفوذ الشعاع فيه لو لا ربع
طبقات الاولى ما امتزج منه مع النار وهي التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل
ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها من الاعمدة و
نحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي تحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد
ما يخالطه من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض
وتسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء
الكثيف المجاور للارض والماء التي يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس ولا يبقى على
حرارة برودته التي يكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد بطبعه لشهادة الحس بشفافه
اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يرى من انه مرئي فلا تكون شفافة نوع يا انه لا تنافي
بينهما كما في الزجاج محسوسة اربابها الارض ثم بينها انه طبقة واحدة والارض باردة لانها
لو خليت وطبعها لم تحس عنه برد محسوس وفيه نظر اذ لا دليل لهم عليه
والقوة لا تنفي بذلك اذ لا تم خلو الارض من زمان من الازمنة عما يبرد يابس حتى يخلو
لا يبعد وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا ببرودة بين انه برد من الماء لانها الكثف
منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لنفوذه ووصوله الى المسام و
النفاذ في الاعضاء كان انت لا تحس من النحاس لمزاجه مع ان الاحساس
بحرارة النحاس اشد واقوى الا ترى ان من امر يده على النار يحس بها لم تحس وان
اتهمت على النحاس المذاب احترقت موضع يده يكون ان تكون لنا فيها المبسوطة بتهايا بسبب
بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في مركز العالم اي مركزها منطبق على مركز العالم
فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت
فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول او الثاني
لزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والثاني ظاهر وان كان الثالث لزم
ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان
يرى حركة الرامي الى جهة حركتها الظاهرة من حركة المرمي بعينه تلك الجهة الى وهلة

جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا ساوت فيلزم ان لا
تحس حركة المرمي اذا ساواها في الجهة وتحس حركته مضاعفة اذا كان خلافها واذا
كان حركة الطائر اسرع من حركتها لزم ان تحس حركة المرمي الى خلاف جهة المرمي اليها
فاذا رمي سهمان متساويان في القوة قدر ميلا جزيرتين احدهما الى جهة
حركتها والآخر الى خلاف جهتها لزم ان يرى حركات الحجرين كليهما الى جهة واحدة
مختلفين بالسرعة والبطء والتوالي بسبب ... على ما ذكرنا انما يلزم لو لم
يشايعها الهواء في حركتها كما يشايع الاثير الفلك فلم لا يجوز ان يتبع الخارق
المتصل في الصعود الكثير الرسوب نقل الهواء من تحت خط واحد على الارض لخط
خطوط ... فاغبار على ذلك الخط لان تحريك الهواء بالعكس يكون اقل
من تحريكه بعضه فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان للارض حركة وضعية
من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا المذهب لانهم لما رأوا الكواكب
حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون جرم الواحد
متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض فلما
لم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة
الغربية اليها وزعموا انها متحركة بمثل تلك الحركة وليس لها وللكواكب طالعة وغاربة
كما ان السفينة اذا تحركت والشط ساكن فان راكبها يتخيل حركة الشط الى الجانب
المضاد للجانب الذي اليه تحرك السفينة والجواب في الوجه الاول انه لم يثبت
امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مستقيم وعن الثاني بان المراد انه نفذ
فيه شعاع مع جميع ما فيه كان اذ غير صغيرا كان او كبيرا ولا يلزم شيء
من المفسدة شفافة اولى الحكم لشفافة الارض بوجه يحكم بان النور نفوذ
انه اذ لو كان نفذ فيه شعاع الشمس في الارض لما بقي نجم يحجب نورها عن القمر و
لعله من قبيل اطلاق القبل وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا
يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة
سيما كتب القوم ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا
وشفيفا ابطف ... اي رق حتى رأى ما خلفه وثوب شفيف اي رقيق
وشف الجسم يشف شفوفا اي نحل ثم ان الارض طبقات الاولى الارض
المخالطة بغيرها التي يتولد منها الجبال والمعادن وكثير من النباتات
والحيوانات الثانية الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات
فهذه الاربعة اسطقساتها فهذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات
تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها

تحصيل

تحصيل منهما عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى
الآخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات
للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها ما يشاكل الاجزاء الارضية والمائية
والهوائية كما يظهر الكاسة ولما النار فلا يظهر منها الطبخ والنضج فيظن ان النار غير موجودة
في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غيرها
لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول
غيرها لان استعداده لقبول صورة ما يخالطه اقوى بسبب الكيفية المخلوطة بسبب
المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بغيرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفي
فلا يبقى نارا والجواب عن الاول ان المعدن كاسخان الشمس وغيرها اذا صار
غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى والنقض منقوض بوجود النار
عند ما وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند فاعل
بعضها في بعض يعني المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر و
تفاعلها المنتهي الى التهاء كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون هو
وجودها مسبوقا بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان فيكون حادثة وما ذكره طاهر في
انما في حدوث المركبات باشخاصها وانواعها المخلوطة بمعادن الاشخاص فيجوز
ان يكون قائمة قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان يكون قديمة واما
المتولدة فتحتمل الامرين ثم ان فاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج عن التقسيم العقلي
عن ست احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل
او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل
والتأثير ولا ان تكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتأثير لا القبول
والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون المنفعل منها اما المادة او الكيفية
والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء
البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة
مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين
المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار معا والعلة
واجبة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما
عند حصول الانكسار لهما وهو محال وان كان الانكسار على التعاقب بان يكسر احدهما الاخرى
لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا محال فتعين ان المنفعل الكيفية في المادة فيكسر
صرافة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه
كيفيتهما

الكون هو حدوث صورة نوعية في المادة ... على الوجود بعد العدم والفساد ... [illegible]

الانواع المتوالدة ... [illegible]

[illegible]

الكيفية المزاجية في الحال ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل في
الاجزاء الاخرى اي يساويه في الكيفية المتوسطة من غير تفاوت الا بالكل حتى
ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي
والارضي ومعنى توسطها ان تكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين من المتضادين
مما عاملها بمعنى ان تكون اقرب الى كل من الكيفيتين تستحر بالقياس الى البارد وتستبرد
بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه بانا لا نسلم حدوث هذه الكيفية
لم لا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة لا الكيفية ولهذا الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت
برودته وليس هناك صورة تسخين فعلم انه لولا ان صورة الماء تقتضي البرد لما حصلت
برودة بعد التسخين والتبريد بتوسط الكيفيتين بالقياس الى البرودة الماء
والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية
فهذا كان بتلك الكيفية واسطة وعرضية واما ما حال افعال المادة فهما اليس الا
استحالتها في كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالكسر
فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية باقيا بحاله وقد يورد بعبارة
اخرى في انفعال مادة احدهما عن كيفية الآخر ليس الا بكيفيتها لكيفية من
جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فيكون
فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى انما هو فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم ان
يكون الكيفية الفاعلة كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم
ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى الاولى واما بعد فعل
الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة اخرى فذهب
بعضهم الى التخصيص بان الحق جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة
واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة
ولا يخفى ما فيه من التكلف لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي انما تفعل بالكيفية حال كونها
غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور والانكسار والكيفية
مغلوبة على ما يظهر من تقييد العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية
في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين ودب
اخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجسامها
على حالها وكيفياتها مصونة متماسة معدة لزوال تلك الكيفيات الصرفة وحدوث كيفية
اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر كما ان الفاعل هو الصورة و
المنفعل هو المادة في كيفياتها والكيفية الغالبة الصورة معدة لفعلها والمعدة يجوز

الفواعل

الفواعل عنده ان العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فجوز انعدام الكيفيات
المعدة لمواد عناصر الصورة في تلك المواد فاوضح الالزام بكون الكاسر منكسرا و
المنكسر كاسرا او كون المعدوم مؤثرا وردا لاول بان تلك الاجزاء المصونة
التي حدث كيفيتها الصرفة بالفعل والانفعال تكون مستعدة في الاستعداد فلكيفية
كيفية متوسطة اعني الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة اخرى لا تستعد الا
باحالتها في كيفياتها تستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة منتقل الكلام الى الاعداد
فيعود ذلك الاشكال والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو
نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة
والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان تكون ذلك
بسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد يكسر سورة برودتها ذلك الفتور سورة الحرارة لا يلزم ان تكون سورة البرودة
بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه
يكسر سورة حرارتها الا ان واذا كان كذلك فلا مانع من ان يكون الفاعل هو الكيفيات
كما هو مذهب الاطباء وتنوع منهم ما ذكر من المحال ان كل واحد منها يتحقق التوحد حال
حصول الانكسار لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس
كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان سورة الكيفيات باقية
في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثالث فلانه لا يمكن ان تكون تستحيل الى غير
المنكسر كاسرا الا انه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة والسورة قد تكسر سورة ضدها على ما
بينا من الاستشهاد اقول ولا يخفى على المتأمل العارف ان يعني كسر
سورة الكيفية للشيء فانه فان معناه ان تجعل ذلك الشيء من كيفية اقوى منها الى
كيفية اضعف وتحصيه ذلك ان تعدم عنه الكيفية القوية وتحدث فيه الكيفية الضعيفة ان
الحكم لازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان تكون الكيفيتان
الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ووجود المؤثر حال وجود الاثر لا
بعده وسيلهم في ذلك الحال حقيقة المعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين
متقدما على الآخر لزم ان تعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصير
كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء
لا كان بعد ما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان تعدم تلك البرودة الشديدة
من الماء وتحدث برودة اقل اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور
الا بان تعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت مع ما تنالا لانكسار سورة حرارته

عنه الحرارة وذلك سبب بها تعض لوجودها فلا يكون ان يكون الصورة النوعية لها مقتضية
لذلك والا لما انفكت مع وجودها لا لولت الحرارة الكاسرة لسورتها صعبا ما
لا ما يقول في طرم الدور لان البرودة الزائلة لا يعود والا بعد زوال الحرارة ما يعم
ولا زوال الحرارة الا لوجود البرودة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر
لسورة الحرارة هو البرودة الزائلة اذ اكان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة كذا
فلا قلنا من يستحيل ان يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة
الضعيفة مع حفظ صورتها لطا اشارة الى بطلان مذهب اختاره جمع في ان
الاسم ... في قطعات ... الى ... ما
...
الى ... صورها ... الخاصة ... صورة واحدة ...
... واحدة وصورة واحدة ... من الصورة ام ... صورها ...
... التوهمات ... على فساد هذا المذهب ... الامزاج ...
... لان الامزاج ... المتزجات ... عن ...
... الموجودة في جميع الامتزاجات ... المتشبع الصور ...
... الصور المتزجات ... في ...
... المتزجات ... الاول ...
... الكيفية المسماة بالمزاج ... الاركان و
هو المسمى عند القول بالكون والفساد ... المخالط ... لا ...
عن الاشر ... صاحبه ...
بالخلط ... كانوا ... في الصورة ... ان الاركان
... الطبائع ... الطبائع ...
... والعصب ... ذلك ... الطابع ...
... الغير ... منها ما ... وبطهر ...
كان ... منها ما كان ...
... الطابس
على ... الرو ... من ...
... الى ... ان كان في ...
ان ... الطبيعة ... ان ... ارى
ان ... ورثت ... الى ... عليه ...

خارج وانا دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء عين كل شيء وامتناع
صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما وقع عن ... المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد
هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يتاتى مع القول بهما واحتج على فساد
المذهب الاول بان النار ... الى ... من ... الغضا ... ظاهر
... ما ظهر ... تكون موجودة ما ... على سبيل الكمون ... الحركة
... لو لم ... الا النار ... لا ...
موجودة بالفعل ... وجود ... والسحق ولا ... والنقر ...
الى ... موجود ... النار ... العصر ... الاشتعال
مع ... الزجاج ... لو كان ...
... الزجاج موجودا لكان ... الرد ... اذ هو ...
... المعروف ... لا في ... لا ... عليه بان
حرارة الا ... الحارة كانوا ... لكثرة الاجزاء النارية التي فيها
مع انها غير ظاهرة في الحس عند السحق والرض ... لا يكون ...
... الكون ... على ...
... بالسحق ... الكلام ...
... النارية ... الظهر ... الكثف
... فانوا ... والزهم ما ... على ... الا ...
... المشاهدات الا ... السحق ... عليه
احد ... من غير حصول ... المتسخن كالحك وهو
... الصالح ... فيه ... بالسحق فان
... دهو ... الارضية وكالحك وهو
الذي ... الكبريت والنظمة ...
من ... لا ... الشديدة ... القوام ...
... الحس ... الذي ... كان ...
يتسخن ... المادة ... في ... اخذ ...
... كالحس ... الصغيرة
كالحك ... التسخين لنفوذ النار ... التسخين الذي
... الاخرى لسهولة النفوذ فيه دون الاخرى ... الثالث
ان الاناء المفهوم ... على هذا المذهب ان ...
لامتناع دخول شيء ... وليس

الرابع ان الغمام المتراكمة اذا امطرت ماء او ثلجا او برداً سيما شديد البرد وقعت على نار قوية فانها تنحل بعد مدة يسيرة الى اكثر ما بها نار او دخان صحيحة ففيه ما يشبه البروق لحدوث السخونة والبارد اظهار مع امتناع دخول النار فيها وحدوث الماء منها بل على الاستحالة والكون معاً وهذا ان الاستحالة لان اخرجها واحد الى الحس ان الجمد والثلج والجبر وما يوضع فوقه والاواني البارد لا يتقطر بالطبع من نيل ولا قابل هناك فاذن هو استحالة ثم تختلف الامزجة في الاجسام بسبب قربها وبعدها عن الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وفعل بعضها في بعض واستقرت على كيفية متشابهة وحدانية صارت واحدة في حد ذاتها مناسبة للمبدأ القوي بوجه واحد في الذات فاستحقت لاستعدادها لمناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويستمر بها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعاً الى الافتراق عسى ان عنها الى تسق العناصر وامتزاجها على جهات متعادلة وغير ذلك يتفاوت حال المعتدل الامزجة بالقرب والبعد من النسبة الى الاعتدال فتتفاوت في المعاني الاستعداد والوحدة المناسبة فتتفاوت الصور الفائضة عليها كمالاً ونقصاناً ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل والنباتات والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النباتات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدأ الفياض مع عموم مناسبتها بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان المركبات الحاصلة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفان افراط وتوسط اذا خرج منه لم يكن ذلك النوع يعني ان لكل نوع مزاج مناسب لآثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يجاوزه الى جانبيه الاقل الاكثر والاوسط كالانسان مثلاً على امزجة متفاوتة في الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد تتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسبابه المختلفة بل لكل نوع من المركبات مزاج مخصوص بين طرفي افراط وتوسط اذا جاوز منها هلك ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يستمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار سوهم بين الطرفين امداد وهو عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلاً يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد في الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلاً فاذا حصل ذلك المزاج لانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يجاوزه فاذا

جاوز

جاوزه المزاج هلك بل ربما كان مزاج نوع آخر كالسمك مثلاً فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل فلا اعتبار المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في كيفية واحدة وهو اربعة اقسام الحار الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط واما خارج عن الاعتدال في الكيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة واليبوسة الرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه ايضاً اربعة اقسام آخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا يقهر بعضها بعضاً على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتعادلة بعضاً آخر وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فلا يستقر الممتزجة لانه جوز ان يكون بعضها من كيفية اقوى فلا يحصل هناك مزاج لتوقفه على حصول حركة وحروشه لو انضاعهما واجب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فتمانع الاجزاء وتقاوم لتساوي قواها في الميول ويتبقى مجتمعة فيحصل المزاج منها عليها ثم لمتعطر لابد من وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع ويكون منفصل حتى لا يحصل الاجتماع الذي لابد له من مقتضى سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في الغلبة عنصر واحد متوسط بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما تبين ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد البسائط للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكان آخر غيره ولا لزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان بعض البسائط فلا يلزم الخلاء وقبل حدوث المركب ثم يجوز ان يكون مكانه مكاناً طبيعياً لمركب آخر ومطلق المركب عندهم وان كان كل واحد من افراده حادثاً كما مر او يكون قسراً بالمعنى الذي ... واما لحلول الفرد ولا يلزم الخلاء والمختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه ... ذلك اقول ويرد على الوجه ... لان علة امتناع وجود مركب متساوي الميول البسائط لا على امتناع وجود مركب متساوي مقادير كيفياته الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ما تساوى فيه كيفياته ... لا

ولو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية
المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية
بعد ان يكون بسائطه متساوية بحسب مقاديرها في الكم او الوضع او غير ذلك كما في
الجامد من الكسيها اللطيف على ما مر فيما قبل [illegible] كلام المصنف [illegible] يطلق المعتدل
على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله وبحسب
ان يافعاله مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن
فيليق بالاسد غلبة الحرارة وما لكمال غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له
المعتدل الحقيقي والمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل
على التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى الثاني ثمانية
اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربعة فيكون احر مما ينبغي او
ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب
او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس [illegible] لا يمكن على الاول
لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما ذكروا وكان تقسيم المزاج الى هذه الاقسام التسعة
[illegible] بوجه العقل في بادي الرأي من غير رجوع الى برهان ولو قال
[illegible] الى القانون والمزاج [illegible] ما يوجبه التقسيم العقلي بالنظر المطلق من غير مضاف الى شيء
هو على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على انه يكون جميع
الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى [illegible]
بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالمزاج او
ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين
ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي المعتبر [illegible] وزيادة كل على الاخرى
[illegible] على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية
او بكيفيتين او بثلث كيفيات او باربع كيفيات واما الاول [illegible] ثمانية اقسام
حاصلة من ضرب الاربع في الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان واما الثاني
[illegible] لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة
واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة
تضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان
الثانية وبالعكس واما الثالث فلان الخارج اما الحرارة مع البرودة و
الرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة
فهذه اربعة تضربها في ثماني حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة

كل اثنين مع نقصان الاخرى ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما
على عدد الحالات الممكنة من زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها
مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه ثمانية وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين
وهذه ستة لان الاثنين اما الحار او المتضادان ولما كل من الحار يعني المتضادين
مجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثمانية وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام
الخروج بكيفيتين ما سوى غير الاربعة وغيرها على ما ذكرناه وقال [illegible]
الثاني من الكيفيات لا اربع وكل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج
بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فصورة
[illegible] فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا احوال الخروج بالكيفيات الاربع
[illegible] على ما ذكرناه وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون
الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان
و[illegible] اما ان يكون الزيادة في واحدة او في اثنتين او في ثلث كيفيات فاقسامه
وذلك خطأ منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها
ولذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا
في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك لانه يحمل [illegible] اقسام
من الاول واحد عشر قسما من الثاني واحد منها لان الاعتدال الطبي في المزاج مبني
على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال
المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته
فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا مدخل في ذلك ان يكون
اجزاؤه الحارة مثلا اكثر من الباردة او الحارة [illegible] والباردة [illegible] اما
[illegible] ذلك عارض له [illegible] واذا ترك عنه نوع [illegible] الصورة
بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة
ضعف البرودة ان كان ثابتا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان
لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر
فيكون احر مما ينبغي من غير فرق بين ان يخرج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن
الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث

في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام والحق ما يحتاج اليه في البحث
عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال وذكر في
الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب



بين تلك النقطتين كيف لا يكون كل منهما محصورا بين حاصرين وذلك يبطل التواصل والاتحاد الحقيقي
واشتغال الشيء بدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما
الاختلاف بالعوارض ام لا فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة متحدة
الحقيقة وبنوا على ذلك كثيرا من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال
النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار
لتساوي نسبة الموجب الى الكل على السواء وكذا على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق
على الماء وتحت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة وبنوا هذا الاصل على تماثل
اجزاء الجسم ليت الاجسام الفرد فانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد
يستدل بوجوه احدها ان الاجسام متساوية في الاعراض حتى ان بعضها ببعض
ولولا ذلك لما كان كذلك وجب ان هذه الدلالة ما ثم في جميع الاجسام
وتباعد فيكون كل واحد منها يماثل وتمايل ذلك فليس الا بحسب
الاخذ بالظن وتباينها بالآخر بما انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض
متساوية في المهية واجيب بانا لا نسلم ان جرم النار يقبل ما قبل ذلك
وان جرم الفلك قابل للصفات لم يجب ويقصد ابراهيم عليه السلام
على التسليم فالمرجح والبعض لا يكون ان ذلك لا يدل على المماثلة
كيفية ما استدل به النار كما في النار وهي ما ثم يسلم التساوي
الكل في قبول الاعراض لا يلزم منه تساويها في تمام المهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل
على الاشتراك في الملزومات وثانيها ان الجسم لا معنى له الا ما صح ان يكون
متحيزا ذاته فيكون متساويا في الماهية واجيب بان الحصول في
الحيز صفة ذات الجسم بل كلها من احكامه ولوازمه وقد عرفت ان التساوي في اللوازم
لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المعتزلة في تخصيص الحصول في الحيز الدال
على ما هية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم ولا يقع التعرض فيه
وذلك يوجب الحكم على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في صفة واحدة وقع التمييز
ضرورة كما قال الحكيم اما التداخل لا اتحاد ولما كانت مشتملة على المواد وما يلزمها من الطبيعة
والتعليم والنظام ويقول ان تماثلها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع
لا لان اختلافهم بالحكم فيلتحق ان الماهيات تخالفها التي ذكرنا في مفهوم الجسم وان كانت
بعضها انواعا مختلفة ضرورية والفرق فبين ما ذهب الجمهور الى ان الاجسام
باقية لا تفني والتركيب ضرورة بمعنى انه بالضرورة ان كانت ما شاهدناه حين ما رأيناه
هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والصفات

لا يعني الحس مشاهدة طاقة بل دلالة اعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد
الامثال كما في الاعراض وقال النظام لحاق ان الاجسام لا تبقى زمانين فهم
اي قوله هذا اي على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد
بنى على الحس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم و
الرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها قال بعضهم ان ما ذكر
في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا اختار النظام فقام
الدليل على عدم بقائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال
وقيل انه قال بذلك بناء على ان الاقوام يحوج المؤثر غير معقول
واذا تقرر ذلك حتى يقولوا انه يمتنع الطريان القصد فيه الى الاجسام
حتى يحتاج الى مؤثر من المؤثر بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض
وقال المقرب بعد النقل عن النظام غير معتمد فقد قيل انه قال احتياج
الاجسام الى المؤثر حال البقاء وذهب بعض المتكلمة الى انه لا يقول بقاؤها
يعني توهم ان يكون ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة
غير باقية فقال لا يجوز خلو الجسم عن كلامه لا ما قصده هو من انها غير باقية
بذاتها قيل ولا يجوز خلو الجسم عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية
اي الالوان والاضواء والملموسة المشموعة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه
الكيفيات لا لا كذلك بعدم الاحساس فيها شأنه ان يحس به غير مانع
تقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ الاشعري خلافه وانه قاس
اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا
عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده قال كما امتنع خلو الجسم
عن اللون بعد الاتصاف فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع
خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه فيمتنع القياس لا دليل يحمل على الكون
واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع
الخلو بعد الاتصاف فانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون
موقوفا عليه فان قيل هذا ظاهر الفرق والاستغناء الحكم في الاصل وقيل
يجوز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه
المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا
ظنا ضعيفا وكون الجسم مبصرا بالضوء واللون وهو ضروري اختلفوا في ان
الاجسام هل هي مرئية وذهب الحكماء الى انها مرئية بتبعية الاعراض

اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرئي الهواء
لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان هاهنا [illegible]
جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية بما يساويها بالعرض وقد ذهب المحققون
الى انها مرئية بعد اتحاد واختار المص هذا المذهب وادعى الضرورة فيما في
ذلك فاشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء
والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بهما واستدلت الاشاعرة بانا
نرى الطويل العريض العميق والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه يثبت كون الجسم
مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام
العرض الواحد بمحل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا من الجسم الموصوف
به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو خلف فاذا كان الطول اعني الجوهر والطويل
فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها عن جزئيات
متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع
فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا ساكنا وكل منهما حادث وهو ظاهر اما الحركة
فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال [illegible]
الانتقال عن حالة الى اخرى لابد ان يكون مسبوقا بالحصول في الحالة المنتقل عنها
وهذا السبق زماني حيث لا يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا
زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا
يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هذا وقد عرض عليه
بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان تكون ماهيتها
مسبوقة بالغير فهو مم وان اردتم بها انها تقتضي ان يكون كل جزئي من جزئياتها مسبوقا بالغير
فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات
متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية فيكون
ماهية الحركة قديمة محفوظة بتوارد تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية
كل واحد منها بالغير ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بالغير اعم الجزئيات على معنى انه
لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا
حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة بمنع [illegible] المقدمة الممنوعة اعني قوله
الحركة يقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك لوجهين احدهما ان ماهية الحركة
مركبة من امر منقضي ومن امر محصل لان الحركة لابد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز
اجتماعها ولا شك ان الامر المحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا يحصل الا بهما في
المنقضي

ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ثم مسبوقة الحركة بالمنقضي مسبوقية الكل ودفع بان الحركة
حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المحصل [illegible] لان الحركة [illegible]
في كل [illegible] الا في اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المنقضي و
المحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة هي محفوظة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المحصل بالمنقضي
الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية الماهية بغيرها من
الماهيات ولذا قال اذا تم ذلك المنقضي الى جزئي متقدم احدهما على
الاخر فان كل واحد منهما ينقسم الى ما ليس الا جزئي في ماهية الحركة فلما كان حادث
كان مسبوقا بالعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد شيء من ماهية
الحركة في الازل والا يوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه
معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محددا واذا فرضنا
حصولهما اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى [illegible] وجود شيء منها فانه يجتمع عدمه
فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها
بخلاف وجوداتها فان لها بداية ومن هنا قيل لو فرض شيء من اجزاء الازل
الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها اي من تلك الوجودات وليس
لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه
عدمها لم يكن هناك محدود الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه
وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند
المساوي اعني توقف الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك يعني يكون في
المتن من الدلائل على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول وتحقيقه
ان [illegible] المعترض [illegible] حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف [illegible]
ولا حاجة الى الاستدلال على حدوث ماهيتها اذ يستقيم الدلالة على ان
جزئياتها متناهية وما تبين المقدمتين ثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على
ما ستطلع عليه انه يثبت حدوث الماهية ايضا لثبوت تين المقدمتين
لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا
واذا كان مجموع جزئيات ماهية حادثا كان الماهية ايضا حادثة واما برهان
التطبيق وقد عرفتها في مبحث ابطال التسلسل [illegible] ان يقول لو كان
لها حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما
لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء معين قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا
جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى اخر ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل
على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا فالتمسك بها في طريق النقض تنوير بان الحركة [illegible]

ما لتناهي اجزا المسافة ... وتحصلها اوراسلا فلو كانت الحركة
ازلية كان تلك الحدود ... غير متناهية والمكس لما ان ما حدث ... الى الازلية
له حركة فيلزم تلك الحدود التي هي الجزو الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موجودة
الحركة حدث موجودة بالسابقة وكل واحد من احادها الاخر مسبوقة موصوفة
بالمسبوقة وان لا عدد معاد لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لا نقطعت
السلسلة بكل سابق مسبوق ... كلي كالجزو الاخير المذكور فيكون عدد
المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضائفان متصفان
تحت تكافؤهما في الوجود ... وتهما في العدد وان يكون ... كل واحد من احدهما واحد
من الاخر ... والسكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة
وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر
امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات وفي الثالث
ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر ان القدم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا
حال موقوف ... عدمه الى ذلك العدم على شرط ... وانه كاف في ايجاده لزم
عدمه عدم الواجب ... ان يكون ... الشرط
اللازم ... عدمه محال ... والواجب ... الشرط
فاذا ... القديم المشروط اولى بالحدوث ... قديما و
يعود الكلام فيه ... صدوره عن الواجب بلا شرط او بشرط ... لزم
الانتهاء الى ما يكون صدوره عن الواجب بلا شرط ... في الامور المرتبة
الموجودة معا ... المستند اليه عدم الواجب ...
اذا امتنع عدم ... عدم الواجب ... عدم ... بطل
وهكذا الى العدم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فلاتفاق و
الدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند المتكلمين متجددة ... ومن بعضها
واجبة عدم ذي الغيرات ... جائزة ... يمتنع عليه
الحركة واما الدليل فلان الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط
ما يصح على الاخر فيجوز ان يماس ... وبالعكس وما هو الا بالحركة
واما مركبة من البسائط فيجوز على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها جواز الحركة على المركب
ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل
هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان
الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كالعدم للحوادث اليومية وايضا ...
ذلك ان الكون في حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا ...

الحركة والسكون وامثالهما العوارض لي حيث تكون موجودا كالحركة دفعة يتقضى
عنه تغير الدليل فقال لو وجد جسم قديم ام ما ... ان يكون له كون في
قدم واما ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة
فلان الجسم لابد له من كون ذلك الكون وجد كون غير مسبوق باخر لزم كون ...
خلو ذلك الجسم عن الكون واللازم ظاهر واما بطلان القسم الاول فيما تبين في حدوث
السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف ثم انهما اما لانم ان
القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثم انها لانم ان الشرط
الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه في
صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا لعدم حادث خلا فاذا وجد
ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يلزم ما ثبت
فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لابد ان يستند الى عدم واجب عن
عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كان المستند الوجود الممكن الازلي لابد ان يستند
الى وجود واجب اما بواسطة ازلية وفي الثالث فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب
يعني العدم الواجب الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم ايضا قلنا العدمات
الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي اخر ممكن من غير ان ينتهي الى
عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى لا نهاية له وبين
بتسلسل واما ثانيا فلانه منقوض بجزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى
مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا والجزئيات الحركة يمكن
ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذ لم يجتمع في الوجود ولو وصف كل
حادث بالاضافتين المتقابلتين وجب زيادة المتصف باحدهما من حيث
هو كذلك على المتصف بالاخرى فيقطع التناقض والزائد ايضا دليل اخر تقريره ان
كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وكونه
لاحقا على ما قبله
فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الان مرتين احدهما من حيث كل
واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كان السوابق واللواحق
المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود وجب زيادة المتصف باحدهما

بانحصارهما من حيث هو كذلك على المتصف بالامور فيحيط الناقص والزايد في دليل
آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي كونه سابقا على ما بعده
وكونه لاحقا بما قبله ولاعتبار المتضايفان وان كانا في ذات واحدة فاذا
اعتبرنا الحوادث الماضية المستمرة من الآن فتعين احدهما من حيث كل واحد منها سابق
ولاحق من حيث هو بعينه لاحق كان السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقين
في الوجود وذلك بزيادة المتصف بهما من حيث هو متصف بها على المتصف
بالاخرى اي يجب ان تكون السوابق اكثر من اللواحق في جانب الازل وقع التفاوت
بواحدة وذلك لان المتضايفين متكافئين في الوجود وهما في العدد والحادث
الآني مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا زاد عدد
المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع
السوابق والسوابق ايضا متناهية الزائدة عليها بعدد متناه فيلزم بواحدة متناهية ايضا فيلزم
ان يتناهيا في الماضي فهي متناهية هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق الحقيقة مع قلة
مؤنته لحصول التطبيق كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في
مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما
جملتان متطابقتان في الخارج احديهما جملة العلل والاخرى جملة المعلولات والضرورة
قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية
المتعاقبة لها اول قطعا فالذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول
والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة
ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده
فالاعراض القائمة بها ايضا كانت غير ثابتة عنده فيحصر الاعراض عنده في الجسمانية
ولما ثبت ان موصوفاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها
ولما بين حدوث الاجسام والاعراض اراد ان يبين اجوبة دلائل القائلين
بقدمها تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها
على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف ... عليه لزم الترجيح بلا مرجح
لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها
الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه
بوقت معين كما في الحادث الاول وذلك ... التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف

على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل
في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث
الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت
من ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح
هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع او بعد وجود العالم
ولا تمايز من اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء او لوقوع
الاثر من الاحكام الوهمية في الامور الوهمية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا واورد
هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات
التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص
الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب
بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة
فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر آخر مختص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة
هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان
كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي يكفي في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ
لو اختص بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق
مع جميع الاوقات بالسوية وان قيل تعلق الارادة القديمة ... تعلق
الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد ذلك التعلق بعينه
القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على حضور
ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقل
الكلام اليه فان كان حدوثه متعلقا بآخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى
لا نهاية فح نحن فاما ان يلتزم هذا التسلسل في مقام التسع مع كونه خلاف مذهبهم
والحاصل ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا حاجة في حدوثها الى تاثير الا ان البديهة
يشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى تاثير يخصصه بوقت حدوثه
قيل لو صح ذلك التسليم لما لزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه
لان الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية
والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى النهاية ومثل هذا التسلسل
جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود لانا نقول اذا
سلم جواز التسلسل في الامور الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث
الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم ايضا

عن المبدأ القديم بتة الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية
فان قيل لشبه الشروط المتعاقبة انما يتصور بحالة مادة بتراية يستعد لها دائما
بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحوادث المترتبة فسلسلة الشروط اخرى اذا لحمل الا لتوارد
فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور
توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث
المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون لتصورات متعاقبة لا في محل
المادة وتواليها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم
الجسماني تقرير الدليل الثاني ان يوجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار
الذي يرجح احد طرفي الفعل والترك انما يفعل بقصد وميل فلا يختار الايجاد ولا يميل
اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالنسبة اليه فيكون
الايجاد اولى من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا
بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا محال فوجب ان يكون
المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما
قيل يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه
بلا واسطة او بتوسط قديم ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة
الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على رأي الحكماء الا ان فيه التزام
التسلسل في الحوادث التي تخالف رأي المتكلم والجواب انا لا نسلم ان المختار
لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح
احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح عند بعضهم كالاشاعرة ومن اقتفى اثرهم
جوزوا ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك اطبقوا على
القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد
والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بوجوه كرغيف الجائع و
طريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور الترجيح
فيها ورد بان الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح فالاول ترجيح احد المتساويين من
طرفي الممكن بالنسبة الى من خارج ضروري البطلان كيف ولو جوزناه
لانسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لامن
غير ذات فمتصف بالترجيح فليس كذلك فان المؤثر اذا كان مختارا فهو
مرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد
مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر

بالذاته لوجب ان يقال كيف تخصص احدى الارادتين دون الاخرى فان
استند ترجح تلك الارادة الى ارادة اخرى نقل الكلام اليها ولزم التسلسل
في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر
بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تتعدد تعلقاتها بحسب المرادات
لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن حذا حذوهم فادعوا ان الفعل
الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه تعالى
محال لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ودعاية مصالح
العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان السبب له تعالى لا يشبه فاعل الكبار
بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل لا لغرض فيكون مستكملا
به ناقصا في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى واما ما قلنا نفوا
عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان شاء
لم يفعل ثابت له اتفاقا فاتقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة
والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل
حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت
من امتناع خلو المادة عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند
المتكلمين والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نم ان
المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا تقدم مادته ولا نم انها لا تخلو عن
الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه
قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني
فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما
كانت الحركة التي هي مقداره ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نم
ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا
ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان متقدم بعضها
على بعض تلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في بحث السبق

الفصل الرابع في الجواهر المجردة

الفصل الرابع في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وما قالوا من انه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات
الباري تعالى من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو غير صحيح وهو ظاهر لان
المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات لا تقتضي التركيب
[illegible]

الذات واوله وجوده بدخوله كونهم استدل الحكماء على وجود العقل وجوده ان
من نفسه تبيان الاول منهما ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم
والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عنه عن الباري لا يمكن
ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر الخمسة سوى العقل فهو اي العقل
موجود اما انه اول ما يصدر عنه تعالى اما ان الجسم لا يمكن ان يكون
هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه
تعالى لزم ان يصدر عنه تعالى والواحد لا يصدر عنه الا واحد فان ذات
الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا كثرة فيه اصلا لا في ذاته ولا في
صفاته الزائدة على ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما
هو الصادر الاول فلان كل واحد منهما يتوقف في تاثيره على الهيولى
اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على
المادة واما النفس فلانها انما يؤثر بالآلات جسمانية فلو كان المعلول
الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على
ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها
الى الباري تعالى لاستلزامه تعدد اثاره ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها
على المادة اذ لا يسبق المشروط في تاثيره على ما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى
هذا اشار بقوله ولا يسبق المشروط باللاحق في تاثيره اي لا يسبق
المشروط بالصورة او النفس في تاثيره على ما فرض لاحقا عن المادة على ذلك
الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض فلا يجوز ان يكون هو المعلول الاول
فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول
لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة للموضوع بالضرورة ولا يجوز ان
يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار
بقوله او وجوده اي لا يسبق المشروط وهو العرض في وجوده بما فرض
لاحقا عن الموضوع عليه واما ان المادة فلا يجوز ان يكون هي المعلول
الاول فلانها لا يصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول
لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت
صلاحية التاثير عنه اي لو لم يكن كذلك والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه
في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير
في عنه باعتبار تاويل المادة بالجوهر ووجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما

انتفت

قوله والا لما انتفت
انتفت وهو يكون عطفا على قوله المشروط اي المادة لو كانت هي المعلول
الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من المعلولات يجب
ان يستند اليها اما ابتداء او بوسائط ولا يسبق لما انتفت صلاحية التاثير
عنه فلا يكون هي سابقة اه ونقض هذا الدليل ان اول صادر عنه تعالى
واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في
الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال في الصورة والنفس والوجود في العرض
لان الموثر محتاج اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك ما لا نم ان الباري
واحد من جميع الجهات بل هو فاعل بتعدد وارادته او تعلقاتها وهو موجب له
حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وغيره
الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية لكن يجوز ان يكون شروطا لتاثيره
فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية
على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم
فلا نم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول
ولو سلم فلا نم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي
المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها لا يصلح للتاثير فهو ممنوع لا يقال ان
الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بلا واسطة او بالواسطة فيلزم
ان يكون الهيولى علة لذلك التقدير علة موثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة
الى واحد فاعلا وقابلا معا لانا نقول هذا الامتناع ممنوع وقد تكلمنا على دليله
كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان
يكون المادة فاعلة لشيء بذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر ولو سلم فلا نم ان اول
ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة
من صفات الواجب ويمتنع كون الصفة عين الذات لم لا يجوز ان يكون المثال
جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا جزئي الجسم اعني الهيولى والصورة ويجوز ان يكون
الصادر الاول هو احدهما ولكن لا نسلم ان هذا الجوهر من غير لزوم محذور
فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا الا في المتحيز بالذات المثالي الكائن
هو الجوهر المنقسم في الجهات اعني الصورة الجسمية ويتبعها في ذلك محلها ومادة
في محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون عقلا لان جزء النفس [illegible]

لا يستقل بالتأثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا وهو خلاف ما فرضناه ولكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم انه لو استقل في التأثير لزم استقلال النفس به فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التأثير الى امر آخر خارج ويلزم احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجودا لجواز ان يكون واسطة يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم تصدر بتوسطهما البدن او الهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا يؤثر الا بالآلة الجسمانية بل قد يؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما هو جوابه فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا فرق بالعقل الا بهذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض احوال افعاله هو لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الآلة وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة مشترك غير مختص بالكامل دليل آخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها اشرف واولى بما هو عليه من بعض لو صح من بعض يحسب طبائعها لان الطبائع التي لها اجزاء المفروضة متحدة ولا يخصص امور المختلفة فلا تكون حركاتها وضعية وانما هي طبائع كل اجزاء المفروضة فالنقل جائزة فحينئذ المنتقل لا ينحصر الا بالمتحرك فيجوز ان يكون طبائعها مبدأ وما لم يحكم عليها سوى الحركة المستديرة لم تكن في طبائعها الا الميل المستدير وما امكن ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدأ فيها اذا كان الميل يستلزم الحال المتحرك بالقسري وقد ثبت عندهم ان ما يصلح للحركة القسرية فلا بد ان يكون فيه مبدأ ميل طبيعي ومع وجود مبدأ الميل المستدير في الجوهر البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية لشيء ومانعة عنه والعائق خارج الطبع ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مستلزم للمستقيم والمستدير ممتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لانه لا ميل فيه اصلا ولا ميل بالاستدارة فقط لا يصلح ان يعوق الحركة المستديرة وكما وجد مبدأ الميل في عدم العوائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان الفلك مبدأ طبيعيا لحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى مبدأ خارج عنه فهي في اوائل ما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون

طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ما ثم يتركه ويطلب وضعا ويتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بالشعور والارادة واما الطبيعة بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وهاربا عنه وان كان ذلك في وقتين لا يقال لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة نوع انها تنتقل الشيء الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير فتعين ان يكون ارادية فثبت ان الاستدارة حركة للاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادته يستلزم التشبه بالكامل اي الذات التي كمالاتها موجودة حاصلة بالفعل لان كل ارادة تقتضي ان يكون بمراده مطلوب ممكن الحصول لان طلب الحاصل اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانهما يعرضان للجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة او غير ملائمة الى حالة ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها منافرا فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا للطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبيهه احدهما والاول ما كان له تعلق بالمط دعلى تقدير نيل الاول وكذا يلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة اما ان ينال بالجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا يحصل اليأس عن حصول ما يهدا شانه فيلزم كالانقطاع لكن انقطاع الحركة لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله او طلب لما يحصل فعلا او قوة توجب الانقطاع وغير الممكن محال اي طلب غير الممكن وارادة ما يحصل بالفعل ممتنع لانه تحصيل الحاصل وما يحصل بالقوة مما لا ينال اصلا متعلقه حاصلا بالقوة لكونه ممكن فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل التشبه بالمط ولا يجوز ان يكون تشبهها مستقرا والا لما يلزم الانقطاع او طلب ما يحصل بل تشبهها غير مستقر اي تشبهها بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه ويحصل آخر وكذلك ان يحفظ ذلك بتعاقب كلا وذا لا الى نهاية ولا يلزم لانقطاع فثبت ان المط حصول تشبهات غير متناهية يحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل الصفات كمال غير متناهية

متعددات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا
والتحتاني فوقانيا وما ذكرتم ان الحركة ممتنعة عليها اذ الموقوف ان ما سوى الفلك
لا تتبدل عن حالها الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة
مطلقا حينئذ على من امتناع العايق الخارجي ومن امتناع الخرق والالتيام
والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم ان ما
يقبل الحركة القسرية لابد فيه من مبدا ميل طبيعي ولو سلم فلا نم ان العايق عن الحركة
المستديرة لا يكون الا ذي ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العايق ذا ميل
مستدير مساوي لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد مبدا الميل
وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدا
لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات
المط او صفته حصول اليأس لامكان انتهاء الطلب لم لا يجوز
ان يعدم الرجاء او يكون المط او صفته امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد
كما ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المط المتشبه به ليس هو الواجب
تعالى والا لما اختلفت الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك لاختلاف
القوابل في النوع او الاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار
ولو سلم فلا نم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل
انما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب
وقولهم لا علاقة بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف
دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا يبدأ من موجد وموجد الجسم
لا يجوز ان يكون جسما والا لكان حاويا او محويا كما تقرر عندهم من ان الافلاك
والعناصر يحتوي بعضها على بعض لا سبيل الا ول لان الحاوي اذا كان
علة موجدة للمحوي فلابد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر
وجود الحاوي في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجود ووجوب ثم اذا
عن وجود ما هو علة له عن الحاوي بل امكان لانه كذلك فقد تم ان عدم الخلاء في داخل
الحاوي ووجود المحوي في داخله مثلا زمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن
الآخر في نفس الامر انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان ملؤ المحوي داخله وعد
المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور الصحيح
انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود المحوي فيه وبالعكس
بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود المحوي فيه وبالعكس

تحرك الفلك فيستوعب بحركته الاوضاع الممكنة له الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه
بالمط الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل وضع ويحصل آخر فيزول الشبه
ويحصل آخر ويحفظ كل منها بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب
والا لما اختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وحينئذ يلزم تعدد العقول
وهذه الحجة مدخولة لتوقفها على دوام ما او حسبا انقطاعه اي هذا الدليل
موقوف على دوام الحركة او حسبا انقطاعها حيث بينا فيه
موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو ممنوع فانا لا نم ان الطلب المحسوس لا يكون
الا للجذب او للدفع ولم لا يجوز ان يكون للموافقة او التشبه او غير ذلك مع المفارقة
في امتناع طلب المح اي لا نم ان طلب المح محال ذلك لانم ان طبائع الاجزاء
المفروضة للفلك لا يقتضي امور مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب القطب
وبعضها يقتضي ان يكون بقرب المنطقة ان لو لم يستند ذلك الى طبائعها لكان ذلك
ترجيحا بلا مرجح وما يقال من ان ذلك لا يمر الى الفاعل فلا نوع بان نسبة
الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل مبنى اكثر قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم
وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز الانتقال عنه لجواز
ان يلحق جرم الفلك صورة تجعله مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان
قلت لا يتقدم ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا يكون
مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة
المذكورة امرا عائقا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر
العايق الخارج بعد هذا في ذي الميل المستقيم المركب ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب
الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زوالها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها
لجواز زوالها بحركة ما بما غير الوضع بالنسبة اليه لان استلزامه لجواز الحركة
عليها بالنظر الى طباعها ظاهر لا تستره فيه اذ لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى
طبائعها لكانت منتفية بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبائعها
عبارة عن انتفاء طبائعها العدم حركتها عن سكونها ومعناه وجوب الوضع
لطبايع الاجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبائعها
والنصف فان النصف من الفلك فوقاني والنصف الآخر منه تحتاني فلو فرضنا
ان ما سوى الفلك من العناصر وعنصرها والمركبات كلها لا يتغير اصلا فلا شك
ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا
النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعته التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم خلاف

تقارب

عين وجود المحوي فيه لشدة الفقال معنييهما وتقارنهما كما لا يخفى
ومثل هذين الخلا زمين لا ينفكان وجودا وامكانا الا ان الخلا فيما في ذلك
يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما غير واجب في مرتبة
كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلا يكون ممكنا في مرتبة
وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك ثم نقول ضرورة ان الخلا ممتنع لذاته
فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات
لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلا لازم اذا فرض
ان العقل هو الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر المتنزع في الاقطار الثلاثة المجرد
لكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلا في داخله كما ملوا المحوي البتة ولذا
وجد المحوي في داخله انتفى الخلا في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة
في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب الى آخر ما مر من البرهان وكذا
اذا فرض ان العلة هو المطوب بتول الحاوي لانها متاخرة عن صورة
لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة علة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية
في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها فيتبين
ومثل ذلك حيث ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة
به ما لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى ان للحاوي اشرف
من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله
بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى تحصيل
الاشرف والاقوى والاعظم ما هو اخس واضعف واصغر ومثل هذا
ينبغي انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة والاعراض وغيرها علة
للحاوي فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق
ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل الاول فهل لما حقيقة الحال
وهو المطلوب قوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور
تقريره انا لا نسلم ان الخلا ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا
لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي ما يلازمه بالغير اعني وجود
المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات ولزم الآخر بالغير لامكن ارتفاع
الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ولزم البين الشيئين اذا لم
يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر لامكن الانفكاك بينهما فلا يلازم احدهما الآخر كما
ان الحق الانفكاك بل احد المتنافيين هو وجوب المحوي بالغير لكونه

ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الآخر اعني وجوب عدم الخلا بالذات
ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلا ليس بممتنع بالذات وانما قلنا
دليلا على المنع حتى صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلا بالذات لانها
قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلا لذاته ينافي كون
ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو
الحاوي فسلم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا
في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع
في نفس الامر ممنوع فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم
انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي
لعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود
تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة
ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلا فيها لان ارتفاع وجود المحوي في
تلك المرتبة لا يستلزم الخلا حتى يلزم من امكانه امكان ارتفاع الخلا فلزم ان
لا يكون عدم الخلا ممكنا او لا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا
لم يكن هناك خلا ممتنع اعني وجود المكان مع خلوه عما يشغله بمعنى انا اذا فرض
حاو ولم يفرض داخله محوي كان المكان الذي هو سطح الباطن او البعد الموجود
او الموهوم في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان
على امتناعه واما الخلا بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما
سلف فظهر ان امكان الخلا ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي
فلا يكون امتناع الخلا بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي في ان
ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يختلفان
في الوجوب بالذات ثم قولهم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن
ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر
الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون ذلك مقتضيا لوجود
ذلك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول
الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب
وانما كان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس
كذلك ضرورة ان وجود المعلول مترتب على وجود العلة وتحقيقه ان اللزوم
ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع

اللازم

دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الموجد للجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان
تاثير المقارن لا يكون الا بمشاركة الوضع لما سبق على ما سبق من انه يشترط في صدق
التاثير على [illegible] المقارن الوضع والجسم قبل ايجاده وجوده لا وضع له فضلا عن ان يكون
له وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو
اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب قال لا يجب
علة المركب الجسماني ان يكون علة لجزئه مطلقا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجتماعهما
مع الآخر كما صرح الشيخ في الاشارات وجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبل الجسم
مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في
تلك المادة صورة جسمية اخرى تكون جزءا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه
اذا كانت تلك المادة موجودة فكان وضع مادته بالقياس الى المؤثر متحققا [illegible]
ذلك الشيء في تلك المادة واللازم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا
وضع له قبل وجوده وهويته قطعا قلنا الكلام ههنا في العلة الفاعلة المستقلة
بالتاثير على ما هو [illegible] في الفاعلية [illegible] ولا شك ان فاعل المركب
بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا للكل واقدم من جزئه والا لكان فاعل الجزء الآخر
مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء المختلفة فلا يكون مستقلا بالتاثير و[illegible]
ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه و[illegible]
بعض افعال النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع
في تلك الافعال سلم لا يجوز ان لا يكون ايجاد الجسم من هذا القبيل دليل
آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما
به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان تعلقها شرط للجسم فذلك الجسم اما الجسم
الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب
واما اذا كان مادة او صورة فلان كل منهما لا يمكن ان يوجد [illegible] حتى يكون موجدة الجسم
الاول اذ لو لم يوجد الاولى فاوجدت الجسم الآخر لم يكن ذلك الجسم
الآخر الذي هو اثره اول الاجسام [illegible] غير الجسم الذي احدهما [illegible]
وقد تقرر عندهم انه ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما
مر من الجرح في وجوه الآخر في غاية الظهور [illegible] واما النفس فهو كمال اول
لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة في
ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي
كالنفس النباتية التي هي مبدأ الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد

[illegible] فان سند الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه
مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع
الحصول الثاني فاذا ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل نقول الملازمة
بين وجود الحاوي وعدم الخلاء وسند المنع ما [illegible] في الصورة المذكورة اعني رفع
ارتفاع الحاوي والمحوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء متحقق حينئذ
مع انتفاء اللازم الآخر اعني وجود الحاوي هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال
بالمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده ووجود المحوي
في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل للمحوي المعين
فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين
فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين
يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين
واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا
في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود
احدهما في زمان وجب وجود الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا
عنه في الرتبة واما انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر في تلك المرتبة
فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي
ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب
الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي واذا
لم يجب ملأ وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملأ مقعره
لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وللقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب
الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي
فذلك ثم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم
لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء كما عرفت ان
المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب [illegible] ذلك [illegible] لانم ان الهيولى
متاخرة عن الصورة [illegible] بل مرتبة لعلة [illegible] قلنا لو سلم تنوعهما
[illegible] التي [illegible] وجود [illegible] مرتبة [illegible] ثم
ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر [illegible] بحيث [illegible]
الحاوي بحسب [illegible] فيكون اعظم منه [illegible] وان كان الحاوي الطف منه
فطرا على ان استبعادات الوهم لا عبرة بها في المقامات البرهانية ولنا

والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتحصيل النفس الارضية
اسماها بها والنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي
آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا
كصورة الشيء المجردة او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض
مثل القطع للسيف وقولهم اول احتراز عن الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع
[illegible] كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وهي تمام الصفات
المتفرعة على تحصيل الانواع في ذاتها وقولهم لجسم احتراز عن الكمالات الاول المجردة
وقولهم طبيعي احتراز عن صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي ونحوها
وقولهم آلي احتراز عن صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بتوسط الآلات
وقولهم ذي حيوة بالقوة والمراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء [illegible] ان يكون
ذلك [illegible] ان يكون بالقوة [illegible] وهو ظاهر العبارة عن ما يكون
حيوة بالقوة [illegible] التعريف النفوس الحيوانية [illegible]
السماوية على راي من يقول [illegible] الفلك الكلي [illegible] الافلاك
بجزئية [illegible] الآلات [illegible] من التعقلات والحركات
الارادية التي هي من فعل القوة [illegible] النباتات والحيوانات
من التغذية [illegible] والحركة الارادية والنطق [illegible]
الكليات [illegible] بالقوة [illegible]
[illegible] الآلة [illegible]
لم يذكره الاكثرون [illegible]
من الافعال [illegible] التغذية والنمو والتوليد [illegible]
النفوس النباتية [illegible] الافعال [illegible]
على الحيوة [illegible] النفوس النباتية والنفوس الحيوانية [illegible]
[illegible] المركبات [illegible]
[illegible] العنصر وصور المعدنيات والبسائط [illegible]
[illegible]
من ان يصدر ذي حيوة بالقوة [illegible] النفس السماوية تكون [illegible] كمال اول
[illegible] اطلاق النفس عليها [illegible]
اشتراك اللفظ [illegible]
[illegible]

العقد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال [illegible]
الفلكية قلت [illegible] على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك [illegible]
ليس [illegible] السماوية اختلاف افعال والآت [illegible] ذكر في [illegible]
النفس اسم [illegible] لست على وتيرة واحدة [illegible] للارادة
[illegible] النفس
السماوية [illegible] للارادة [illegible] الارادة [illegible]
وعلى [illegible] مع الارادة على الصحيح [illegible] النفس
النباتية والحيوانية والانسانية [illegible] النفس النباتية كمال
اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو ويولد فقط [illegible] بالارادة و
النفس الحيوانية كمال اول [illegible] بالارادة فقط [illegible]
[illegible] والنفس الانسانية كمال اول لجسم [illegible]
يستنبط [illegible] والنفس الفلكية كمال اول لجسم [illegible]
واعلم ان ما ذكر [illegible] النفس [illegible]
وجوهرها [illegible] الجسم الذي [illegible] النفس [illegible]
[illegible] الاضافة [illegible]
[illegible] وان لم [illegible]
ولما كان [illegible] النفس [illegible] النفس الانسانية [illegible]
[illegible] صفاته العلى وذلك
[illegible] النفس [illegible]
في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن [illegible] جوهر مجرد
[illegible] الافراد الانسانية حادثة [illegible] والبدن ولا
[illegible] الابدان [illegible] بالآلات [illegible]
في قوى التغذية والتنمية والتوليد [illegible] الحيوان [illegible] الادراك الظاهر
والباطن [illegible] على مغايرة النفس للمزاج [illegible]
[illegible] المزاج [illegible] البدن [illegible] النفس
الناطقة [illegible] حصول المزاج لان المزاج [illegible]
[illegible] النفس فيكون حصول المزاج
[illegible] التاليف والالتيام الموقوف على النفس [illegible] النفس
مغايرة للمزاج لزم الدور [illegible] مغايرة [illegible]

الحركات

فيه استحالة الدور قيل ان المركب يستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدءها
لحيثية جهتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى
فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب
بان النفس الابوين تقوم بجمع اجزاء الغذاء ثم تقسيمها الى اخلاط وتفرز من كل اخلاط
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لتصير وتهيئها لما
يصير المادة بتلك القوة مستعدة لقبول صورة حافظة لمزاج المني فقط
كالصور المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم وتركبه كما كان استعدادات
تكسبها هناك لان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال
النباتية فيجذب غذاء ويضيفه الى تلك المادة فينمو ويكامل البدن الى
ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان
يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن
الى ان يحل الاجل فهذا النفس الحادثة المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف
على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للمركب وان المزاج
الحاصل اولا في الرحم باستعدادات تكسبها هناك يتوقف على نفس الام
لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور مستندة اليها ويتوقف
عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية والتنمية
يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة
الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف
على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة
التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج بالحلول الاول فيكون كل
مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق
فلا يلزم الدور اقول انما يتم لو ثبت ان النفس غير المزاج لا يرى ان كل
مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والتوسط الى الاعتدال الى
ان يصير مبدءا لافاعيل النفس وتنتهي الى مزاج آخر وراء المزاج وليس هو
الا تمام المزاج وحصوله موقوف على مزاج آخر او سابق عليه هو جبر الاخلاط
لا الا امكان حمل الاجتماع والتاليف لاحصول تمام المزاج الذي هو النفس
ليس ذلك المزاج السابق فلا يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك التوقف
جار على غاية الامر لزم توقف كل نفس على نفس او سابقة عليها او تقدم
المادة عليها لتلقيها اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثالث ان النفس و

والمزاج هو تمامها في الاقتضاء قال الشيخ ان مانريد النفس يحركه الى جهة والمزاج
بما فيها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض وبعض يحركه الى جهة اخرى كالصاعد
الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضين والمصنف اشار
بقوله والتمانع في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس الحركة على وجه الارض
او في جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فتمانع النفس
في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من حيث الحرارة
والبرودة فلا ممانعة له في شيء منها الثالث ان النفس يبقى عند بطلان المزاج
فان زيدا مثلا له مزاج حين طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب
ولا شك ان النفس غير الزايل والمصنف اشار بقوله بطلان احدهما مع ثبوت
الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان النفس هو المزاج لكان ادراك النفس
هو المزاج لحصول ادراك النفس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان
كانت كيفية ملموسة مثلها لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم
بها فكيف يدركها ولا يخفى مغايرة النفس للمزاج اذا ولى يبين مغايرتها للبدن
واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما نقع التعقل عنه يعني ان الانسان قد
يعقل ذاته الى ان عن الصورة والتصديق بثبوته في جميع حالاته وتنبيه على ذلك
بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة ورجع الى نفسه في هذه حالة لم يشك في انه موجود
لذاته مثبت اياه ولما اذا انحصل الحواس الظاهرة والباطنة بالسكر لا يغيب
عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران في هاتين حالة النوم والسكر انه يعقل ذاته التعقل
المتعلق على ذكرها عند زوال العارض والحصول التعقل مع هذه والاعضاء الظاهرة والباطنة
والقوى والحواس يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل
والمزاج على هيئة الجسم بحيث لا يبصر اجزاءه ولا يلامس اعضاءه مطلقا في
هواء طلق لا يحس فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يعقل عن جميع السفل لا يجد الا وجود
الا الحواس الظاهرة والباطنة بل لا يدرك الا انه شيء موجود فقط على البدن ايضا والقوى
والحواس مع كونه مدركا لذاته مع ان فيها الا ان الانسان مدرك لانه من انها ضد ذلك
بان ذات الانسان عند ما يدرك الا اجزائه اللاحقة البدنية ان هي اجزاء البدن ولا تم
انه يعقل منهما الا ما يعقل من الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى التي له فيها اقول
فيه نظر لانه لو كان لا يعقل عن الاجزاء الاصلية لكان عالما بها بل لا يقول لجهة
ان يعلمها بخصوصها بل بوحدة ان تمايزها عن سائر الاعضاء وغيره والكثر
الناس لا يعلمونها لذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوحدة ان تمايزها وتعاريفها

لما مع المشاركة به يريد ان تبيين مغايرة النفس لجميع المتحدة في الكليات ما انها مشتركة
فيما بين الاجسام وليس لكل احد ذات ركبها غيره اقول وفيه نظر لانه ان
اراد بالجميع فسبقها الحكمة حتى يكون معنى الكلام ان النفس لكل احد ذات مسبقة لجميع كلية وذلك
مما لا يشتبه على من له ادنى تمييز فكيف يحتاج الى تسليمه وان اراد بالجميع المتشخص فذلك هو
البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة ما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرة النفس لما
يتبدل من المزاج والبدن واجزائه وقواه وكيفيته بيان انه يبدل جميع ما سواها بتبدل اما المزاج
فانه قد يصير اخر فيما كان وابرد وسخن وارطب وايبس واما البدن واما
البدن وجزء اعضائه الجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان
النفس باقية بحالها من اول العمر الى اخره ثم حكم به البديهة وغير المتبدل غير
المتبدل له واعترض بان التبدل انما هو في كمالات المنفصلة واعضائها دون
اجزائه الاصلية التي محل النفس اقول والحق منقوض بالحيوان والنبات
فان ذات النوع المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس فيه وهو دائما في التبدل
بالتحلل والاغتذاء بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوانا
ولعل السر في ذلك ان ذاته انما هو بعض ما يتبدل منه من حيث مع مخصصات
يجزي الهيكل من مخصصه دون البعض مع تلك المخصصات لا بدل ولا متغير
مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي يكون لابد ان
فانها لا يتبدل من اول عمره الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه ذاتي توهم تجرد نفس
ان النفس الناطقة ليست متحيزة بالذات ولا بالتبع فالحاصل مما بين ان
النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد بين انها ليست بجسم والكائنات غير
البدن او اجزائه فروره انها ليست جسما منفصلا عن البدن لا قائمة
ولما تبين انها ليست بمزاج ولا قوى في جواهر منفصلة انها ليست
جسمانية فقد علم بما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره احسب ما به عنا
... الوهم انها انها محل في البدن او انها عرض حال فيه ممرا عراض
المذكورة لتجردها فضلا عن ان عارض النفس الناطقة ان الصورة العقلية المطبعة
فيها مجردة ... ان يكون النفس الناطقة التي هي محل وضعه لها مجردة ايضا بيان
الاول ان الصورة العقلية قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي
مقصودها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا فانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا
بعوارض مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وغير ذلك فلا
يكون مطابقا لما ليس له تلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان
ذلك

انتهى

ان اختصاص المحل بالصفة المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص
الحال فيه واعترض عليه بانا نعلم ان العلم بانقسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان
يكون العلم بها حاصلا في النفس بدون انقسام لصورة فيها في جميع الموضوع مجردا ...
المعنى ... كان ... المتشخصة بها ... في الانسان ... ان يكون ...
مجردا كما ... ان ... الصورة ... اصلا ... الكلي ... لا يكون ...
تلك الصورة المعلوم فلزم ... لم يكون ... الوهمي على ... ولا
يكون تلك الصورة مجردة ... المجردة تلك الصورة وليس ... من ... هذه
الصورة ... العوارض المادية لا يكون في الصورة مجردا عنها ... لم لا تم
ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يعني اتصاف ما حل فيها بها فان
اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم
يتصف بالتناهي مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف ... لكن اتصاف الصورة
الحالة فيها الى النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها
... لا ان ... ما ... الوجود الذي على الوجه الذي هو
اولى وانت خبير بان الوجود الذي عليه حقيقتها ...
... الا من ... الاستدلال وعدم ...
صورة ان النفس الناطقة غير منقسم ... منقسم اما الصغرى فلان
النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم ومحلها الذي هو عاقل لها ... الناطقة لا تنقسم ...
... انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها
تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط والبسائط
تعقل حقيقتها كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان
كل كثرة وان كانت غير متناهية لابد فيها من واحد بالفعل لانه مبدأ
لها ولتعقل الكل لابد تعقل اجزائه فتعقل ذلك الواحد الغير منقسم بالقوة ...
... ان ينقسم بالقوة الى اجزاء تخالفه بالمهية والالكانت ...
حاصلة بالفعل بل الى اجزاء ... المهية فيكون الصورة العقلية ...
لا جزائها في تمام المهية وذلك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل
الكل فان حصول المهية يحصل بحصول واحد منها اذ ... تعقل ... الا حصول
ماهيته في العقل ... الواحد ... في المعقولية فيكون الصورة
العقلية ... للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن ... العوارض
المادية ... بان الذي ... هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون

المجردة مجردة عن سوادها بانها المحسوسة المعينة وفي عوارضها والا لم يكن مشتركا بينها
واما انه يمكن تجريدها عن جميع العوارض لادراكه فلا واما الكبرى فلان الحال في الجسم او ما يحل فيه
وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم بطريق الانتزاع ولو سلم فلا نسلم مساواة
الصورة للمعلوم في تمام الماهية اولا ولو سلم فلا نسلم تساويهما في الانقسام
وعدمه فانه من عوارض الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية
التساوي فيه ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام
عليه فلا نعيد عليه والثاني انه لا نسلم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية وغير منقسمة
اقول فان قيل ولا نسلم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة والا لم تكن [illegible]
بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة والعاقل لمحال يستلزم
انقسام المحل قلت انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء
المقدارية ولا نسلم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها
على [illegible] فهو يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال المادة
متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل و
الانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية [illegible] الاجسام
العنصرية ولو سلم فيحمل قولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية [illegible] لا تنتهي
الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده كالقوى الجسمانية [illegible] فان [illegible] مثلا
لا تنتهي في الصور الى شكل الا وهي تقوى على الصورة بشكل آخر بعده [illegible]
معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة [illegible]
[illegible] ذلك المفهوم الكلي [illegible] والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل الكلي قلت
ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فرجع الى الوجه الاول وايضا فان النفس [illegible]
وادراكها والمدرك الجسماني ليس [illegible]
آلة [illegible]
[illegible]
الادراكات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وقت دون وقت [illegible]
حاصل في وقت دون وقت [illegible]
التعقل [illegible]

او لا بد يتوقف على حصول الصورة او على حالة محلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول
لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول الصورة [illegible]
لما لم يستلزم انطباع المثلث على مادة واحدة [illegible] اقول ويرد عليه انه يجوز ان لا
يكفي في تعقل محلها حصول الصورة فيه وحده ولا يتوقف ايضا على حصول الصورة في حالة بل
يتوقف على امر آخر كرجحان التعقل وغيره من الشرائط وايضا فان التعقل ان كان الجسم
الذي هو محل الناطقة [illegible] ذلك الجسم [illegible]
واحدة صورتان متماثلتان وكما ان كان التعقل هو ذلك الجسم الذي هو محلها لزم ان يكون [illegible]
ذلك [illegible] صورة مساوية لها في تمام الماهية لان [illegible] صورتان متساويتان في تمام الماهية
فان قيل المعقول هو الصورة الجسمية [illegible] في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة
فان الناطقة حالة في تلك المادة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

فاره [illegible] انها [illegible] عقلية [illegible] وهو ان [illegible] كان [illegible] حاضر
عنده بالحضور [illegible] من الصفات [illegible] يكون [illegible] وانما يحق الحضور
الغرض [illegible] في الادراك وما [illegible] من العلم [illegible] ليس [illegible] ولو كان
العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى [illegible] حصول صورة [illegible]
ليس [illegible] العلم [illegible] وان لم [illegible] على حصول صورة اخرى [illegible]
[illegible] القدرة [illegible] الصفات [illegible]
بالنفس كالقدرة والسعادة والعلم [illegible] استلزام استغناء العارض [illegible]
الموضوع [illegible] ان عارض [illegible] الصورة العقلية [illegible]
واستغناء العارض [illegible] استغناء الموضوع [illegible] احتياج الموضوع [illegible] احتياج
عارض [illegible] يعني ان
النفس [illegible] القوة [illegible] الضعف والكلال
[illegible] كلال [illegible] بقوة كلال
لان [illegible] البدن
[illegible] الضعف والكلال
[illegible] البدن [illegible] النقصان
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] القوة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

علوم

تنبيه

التعقل

علوم

الجزء

تمرين القوة

البحرة والنفس [illegible] من [illegible]
عن فعلهما [illegible] السطوة [illegible] النفس [illegible] استغنائها [illegible] النور
الضعيف والسامعة [illegible] الرعد الشديد [illegible] الصوت الضعيف [illegible]
[illegible] الشعة [illegible] الذائقة واللامسة
[illegible] قوة [illegible] قد بطلت [illegible] والكلال واما [illegible]
[illegible] القوى [illegible] موضوعات [illegible] القوى [illegible]
عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال [illegible] عليه [illegible]
[illegible] النفس وان كان [illegible] القوة [illegible]
مقتضى [illegible] موضوعات [illegible] الطبائع
[illegible] والتنازع [illegible]
فيهما جميعا [illegible] النفس [illegible] والكلال فانها [illegible] عند
[illegible] العلوم [illegible]
النفس [illegible] القوة [illegible] تضعف
عن الفعل [illegible] الضعف [illegible] ضعف القوة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

مشتملة لمسته ايضا وانا ذكر ان هذه المقول في جواب السؤال لما هو عن الكثير دون ما هي
فانه لو فرض انه وجد كل واحد منهما في ذلك الا في ميز جوهري فلم لا يجوز ان يكون ما يحصل من
التنفس ويحصل حدا اليهما عرضيا لا نوعيا حتى انه مسته ونحن لا اختلاف العوارض لا بمقتضى
اختلافهما لان هذا الجواب اشبه جهتي على اختلافهما بالماهية يوجب المحال لانها
مختلفة بالعوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والجود والجبن والشجاعة وحصل ذلك
الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة و
قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وبالعكس والمزاج قد يتبدل وهذه العوارض تبقى
كما كانت الا ان الواحد يحس مزاجه جدا انه يمر ويعود ذلك هو باق على طبقه الاول
الانساني وبلادته وذكائه لو كان في ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج
والمزاج قد يتبدل هذه العوارض وبقي المزاج كما كان الحيوان او اختلف في الغاية
في الهمالك بعض شجاعا والبخيل او اختلف بذل المال وداوم طلب البعض شجاعا والعضب
او الظلم بحلم وداوم طلب البعض حليما مع بقاء المزاج كما هو كانت هذه الامور
مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج
غاية التقارب مع انهما مختلفا متباينان غاية الرحمة والقسوة والكرم والبخل والفجور والعفة
فعلم ان هذه الامور ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة
كالتعليم من المعلم وتشابهه ومشاهدته من الابوين والاصحاب والاخوان فربما تتفق للانسان
اجتماع هذه الاسباب الخارجة جميعا للعفة متلاصقا مع كونه متابا للخيانة لا الفجور وبالعكس وقد يكون
والابوان في غاية العفة والرذالة والولد في غاية الرذالة والعكس بالعكس فظهر ان الاختلاف في
هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية في احوالها ولا الى
الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة ويمكن الجواب
انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل تركيب الاوضاع
الفلكية او يكون لتركب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجة
على وجوه مختلفة ولكن شتى فلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة فيتبع
التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس
وحدها لم تصور ذلك انها على نفس واحدة وهي حادثة وهو كما علمنا ولنا على قول
لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت ثبوت ما نسبه الى
ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المتكلمون وذهب
افلاطون ومن تبعه الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا
اي حدوث النفس في على قول المتكلمين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على انهم و

ازلي

واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الحكماء فلان النفس لو كانت ازلية
لزم احد الامور الثلاثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع بيان
الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل
الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان تكون نفس
زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالعلم والجهل بعينه نفس من اتصف
بالاشراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تنكثر
ولا يمكن ذلك الا ان تبطل النفس الاولى الواحدة فتحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم
بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك لما عرفت من ان القديم
لا يجوز زواله مع ان في بطلها ذلك قول بحدوث النفس وانا قلت لا يمكن ذلك
الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الوحدة
وحصول الكثرة والاول لا يكون الا لما له مادة وبذلك يثبت الشيخ على ما سبق وعادة النفس في البدن
وظاهر في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس
المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة ونقاربها في الازل بالابدان لا تتصور الا بانتقال منها
الى هذه الابدان وهو تناسخ وستبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على
تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر في
الافراد انما يكون بماله مادة وموضع وتتم الكلام على ما مر انفا والاعتراض عليه
بانه مبني على مقدمات قد مر تزييفها في الحواشي بها وايضا انما يتم بابطال التناسخ
الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وبيان عدم النفوس على التساوي اي
عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه لا يتعلق ببدن
واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة ولذلك لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن
واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن الى
آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة
لان حدوث النفس من العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني
البدن وعند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول
عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا
مبني على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ فيلزم
الدور وايضا الحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز
ان يكون شيء وطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به

وسادة فيها البدن ولا في الازل

تث موجودة فقد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث لها نفس اخرى لامتناع
شرط الحدوث وقد يستدل بوجه آخر على امتناع حدوث النفس بعد بدنها بان
النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة قبله ببدن آخر لزم ان تتذكر شيئا
من احوال ذلك البدن لان محل التذكر والعلم هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم
باطل واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك شرطا والاستغراق في تدبير
البدن الآخر مانعا وقول المصنف ثم ان شيئا انه لو تعلقت بعد مفارقة بدن ببدن
البدن بعدي لزم ان لا يزيد عدد الامر الهالكة على عدد كل من الكائنة فان والتالي
باطل اما انه قد يحدث وما يحكم مهلك به انا كثيرة لا يحدث مثلها
الآن في اعصار متطاولة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا
فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احد نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى
او كلتيهما فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يحدث بعد هلاك الاثنين الا واحدة
وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد
والتوالي الثلاثة ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر
لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ما ولو بعد حين فلا يجوز
ان لا يتعلق نفوس الهالكين الكثيرين ويتعلق بعد حدوث الابدان الكثيرة
وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات
او التألم بالجهالات شغل وترد على الوجوه الثلاثة انها انما دل على ان النفس
بعد مفارقة البدن لا تتعلق ببدن آخر انساني ولا يدل على انها لا تتعلق الى
بدن حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه
مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه آخر وسماه رسخا ولا الى
جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا نفي ببقائه اي النفس بعد مفارقة
النفس للبدن يعني انها لا تفنى بفنائه ويدل التكليف عليه ذلك النصوص من الكتاب
والسنة واجماع الامة ومن الكثرة والظهور بحيث لا يحتاج الى الذكر واما الفلاسفة
فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها وعدمها
لانه ان يكون ذلك المحل موجودا الا نازيد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو اعتباري
بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد من محل موجود ومحال
ان يكون الشيء محلا لامكان وجودها ما هو مباين الوجود له اي لامكان فساده بحيثه عنه ثم
قال المصنف بعده لم ما شيء له ان يكون الشيء مستعدا لحصول مباينة ولفساده
عنه ولو جاز ذلك جاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة المباينة

اولعدمها

اولعدمها من الشيء انما يكون محلا لامكان وجوده ما هو متعلق القوام به اي مستعد
لوجوده له وملحقه به وكذا لامكان فساده فيتعين ان يستعد لعدمه كالجسم فانه
محل لامكان وجود السواد فيه بمعنى انه يستعد لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا
بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به
اي يستعد بالقابلية وكما يمتنع زوال النفس مع فساده امتنع كون البدن
محلا لامكان فساد ذاته لان المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس
مغاير لها وليس مباين لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه
فناء الحال مع فناء محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذات مادة
تقوم بها وهي مركبة ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانها مباينة
قد فنيت فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء
البدن وليس فيه دلالة على امتناع فنائها مطلقا فان النفس الناطقة وان كانت
مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة
لها في تحصيل كمالاتها فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة اتصالها مفارقة
النفس للبدن جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس
وعدمها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا
لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها
مباينة اياه بل هو محل لاستعداد وجودها من حيث تعلقها به وتصرفها فيه
ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا
بالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض
الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة
به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها
في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له
وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن ههنا ظهر انه جاز
ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس
من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث
هي مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع
تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم
يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا
يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر

آه وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان
عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا للامكان السابق مع انه محل للامكان الاول
ويرد عليه جميع ما سبق بارادة في بحث ان كل حادث مادي ولا تغير
مستعد لصورة عليها الآثار والافعال بالتعلق اصطفاه من التعادل ذهب بعضهم
الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية ان ... على البدن لتكون
آلة لتصرفها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان
النفس التي تعلقت بالبدن وفاضت عليها منها صورة نوعية عليه لا
تفيض صورة لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان
على عدد النفوس فلا يتساويان وقد بينا انهما متساويان ولنقل بيانها
وتدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بتوسط الآلات
بل يرتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالآلات اي بان يرتسم
صورها في الآلات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو
النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره
المصنف وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي و
الجزئي والحكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات
شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان تكون مدرك الجزئيات ايضا واما
ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها
لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في بحث تجرد النفس وبيان الثاني يقول انه
للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني انه تخيل مربعا مجنحا بمربعين
متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على
يساره على هذا الشكل من غير استناد اي من غير ان يستند هذا التخيل الى
الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل تخيله بمحض اختراع فانه يميز بين جناحيه
المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها
كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما في جميع الوجوه
بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس ذلك المحل هو الخارجي لان المفروض
انه لم يوجد في الخارج فتعين ان يكون محل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان
يكون محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات
المتمثلة بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية فيقال لو كان ادراك النفس
للجزئيات بمعاونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة

في ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المعقول انما توسط الآلة هو الادراك الجزئي بطريق
ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر
الى توسط الآلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون
بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة كحضور النفس بهويتها فلا حاجة فيه الى
الآلة الجسمانية وللنفس قوى تشارك بها غيرها وهي الغاذية والنامية و
المولدة واخرى اخص بها لتحصيل الادراك الجزئي والكلي يعني ان للنفس الناطقة
قوى تشارك بها الحيوانات العجم والنبات وقوى اخرى اخص تحصل بها الادراك
الجزئي وهي قوى تشارك بها الحيوانات العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة
والخمس الباطنة وهذه القوى العشرة تحصل بها الادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص
من الاولى لانها تختص بالانسان وهي قوة تحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي
تشارك فيها النبات والحيوان العجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهي
الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث تسمى نباتية
لاختصاص النبات بها لانحصار قواه فيها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية
فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها
تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من العضو وثانيها
بالعضو وقد تخلف كما يقع في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق
وقد تخلف كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في
قوامه ولونه وقد تخلف كما في البرص والبهق فان الغذاء في البدن والالزاق موجودا
فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلثة لا بد وان يكون القوى
ثلث لكن قيل القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى تستخدم كل واحد منها
والظاهر انها هي مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه
يسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من الحيوانات
التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ومختلفة بالنوع اذ في
كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه فيكون تشبيه القوة الاولى واما النامية
فهي قوة تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية بان
تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد من المني كالعظم والعصب والرباط
وغيرها وبه يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة
من الدم كاللحم والشحم والسمن لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول
وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه

المجرى

ليس على السنة الطبيعية من خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان توحدتها اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا الغاغ عبارة عن ثلث قوى احديهما لم يجعل فصل الهضم الرابع منشأ وبهذه القوة عملهما في الانثيين لان ذلك لم يصير منشأ فيها وثانيهما ما يحصل بها كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعد العظمية وبعضه مستعد العصبية وبعضه مستعد الرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة يطلق على احدى القوى الثلث من قوى الغاذية لوجود معنى التغير فيها فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لبعدها عليهما في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في الرحم لتفاد في ذلك كلح فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورتها الى صحة وانما لم يذكر الملهم القوة المصورة لانه سيطلعه واما احتياج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يمكن تكونه من جرم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتخطيط ولا بد من حرارة عائدة منضجة محللة للفضول وبينهما لا محالة ان يحلل الرطوبة وتعينها على ذلك الهواء الخارج والحركات البدنية والنفسانية فلولا الغذاء ان الغذاء يخلق بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك ليس يوصل الى رحم اذ ليس بدل الانسان يستحق له الطبيعة فلا بد اذن ان يكون للنفس قوى من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى النامية فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان بالتولد مما يتقدم وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تحصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعده مادة الشخص ام لما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت للنفس ذاته قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة فتزيد بها في الاقطار على تناسب طبيعي يقتضيه نوع ذلك النوع الى ان تم الشخص وتخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص ثم فعل القوتين الغاذية والنامية كاننا مقصودتين في بدايتهما لكن لما لم يمكن ذلك الا بان يحصل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت هذه الاربع خوادم لتينك القوتين وانهما لك تخدم الغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية يعني لما ان الغاذية الخ تخدم النامية

فيعلم ما هو المقصود بالانتزاع اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون متخيلا فلا يصل الى الاعضاء الوالية واما ان يكون جسميا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجوده في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المتحس اذا اشتدت حاجته الى الغذاء يجده ينجذب من فمه الى المعدة من غير ارادة بل مع ارادة امساكه في فمه وايضا فان الكلوة ربما تنجذب الى غيره وان يتناوله الا الاشياء البيضات وما ذلك الا لجذب المعدة الا بقوتها وايضا الرحم ان كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس يحس الان وقت الجماع الاحليل ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذى والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذى ولان الخلط جسم رطب سيال يستحيل ان يقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يجبره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس قال ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل شيء من ذلك الغذاء ايضا قالوا اذا شققنا بطن الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل منها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يحصل ذلك بفعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد تلك القوة هي الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما في الطب المشروب وذلك اكثر الحيوانات واما بلا في الطب المشروب كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعل المطبوخة ولا الممضوغة الملوثة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطائفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وحصلت في العروق الصغرة المتصابكة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث كان يلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما تاما فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم

في الكبار بقاؤها لا نهاية في الوقوف وابتداؤه من حين صعود الكيلوس في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد الى نهاية الاعضاء وابتداؤه من حين ما تزيح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء البصر غاية سوى المعتدي بل تنفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يفسده ويفسده فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حالة التبرز والقي وارادة البول وقد تنقسم عند هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان نهايتها دونه والماسكة فالهاضمة والدافعة بالنسبة الى الغذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة اليها الى ما يغتذى به خاصة والتحقيق عند التمسك بما مر انقاه وقد يوجد احدها دون الآخر اما الثوب ودون الحس كما في العصب المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن والمصورة هي التي تسمى بالملكة التي بها يصدر الافعال الحكيمة الحاكمة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والتالي باطل في ذلك حتى ابطال القوى مطلقا واسناد الافعال الصورية الى القوى صادرة عن عالم شعور كل هذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ورد عليه انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعدادات المادة فان المعنى ما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء وقصد به غني كل عضو ما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان مثل تلك الافعال الحكيمة المتقنة على النظام الذي يشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل حاكم بالبداهة على العقل يصدورها عن القوة التي تحتويها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل نحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا من عليم خبير حكيم قدير ثم انه كلامهم في القوى الى ما تنبه الى وجه الاعتراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها

انتهى الحاشية كلها
بلغ مقابلة
هكذا النسخة
١٢

المذكورة

المذكورة في مباحثها على الاتم الاعلى اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواهب تعالى موجب بالذات واما على القول بالاختيار فيجوز ان يكون تعدد الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون تعدد الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة وهذه المسائل لا تتم على قواعد علم الكلام وامثال ذلك الاقوال من خلط الحكم باصول الدين من وجوه الاول انا لا نم ان الغاذية قوى ثلث قوية فعلها فعلها تتم بافعال جزئية ثلثة لتحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط اما فعل الكبد والالتصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نم ان الغاذية غير النامية فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وغيرهم من الاطباء المتقدمين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان النامية تبتدى فعلها عند ابتداء فعل الغاذية وانتهاء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكه ذلك العضو صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كون الصورة العضوية وفساد الصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بالحدث هناك من الطبخ ما لاجله باعد استعداد المادة للصورة الدموية فيما لا يستقاص وباعد باستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد الى ان يزول الاول ويتعين الثاني يشتد الى ان تصير المادة بحيث يبطل بها عنها الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى وهي العضوية فهنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى والتي لا هي من فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر مثل هذا لزم اشتداد تعدد الالات واستحقت كل واحدة منها قوة على حدة لصار القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء الذي يستحيل الى لات كثيرة بحسب مراتب الهضوم وبعضها يستحيل في الكيف فقط وبعضها يستحيل في الصورة النوعية كما ذكرنا انفا وليس جاز ان يكون جعل الشيء الى الات الكثيرة لقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان يكون كذلك في الصورة العضوية ايضا تلك القوة بعينها فيكون مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل بسببها من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء كما في حالة الصبى وذلك في النمو

ثم يتطرق إليها بسبب الضعف فيحصل منه ما به [illegible] وذلك في سن الوقوف أعني
الأقرب من الأربعين ثم يتزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما به [illegible] التحلل وذلك
في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين أعني الأقرب من الأربعين [illegible]
الستين وفي سن الانحطاط الظاهر [illegible] وبعده إلى آخر العمر الرابع [illegible]
إن المولدة للمني قوة أخرى غير القوة المغيرة التي لا تتبين أعني [illegible] فلعلها تفعل
ذلك كالفصل مغيرة [illegible] البدني إلى المني ولا يعلم أن في البدن قوة أخرى
وليس المني إلا فضل غذاء الأعضاء [illegible] كما أن اللبن فضلة غذاء [illegible] الثدي إلى [illegible]
أنه لا حاجة إلى إثبات القوة المغيرة [illegible] في إثباته أن المني [illegible] به
الأجزاء فلولا هذه القوة لتعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية [illegible] المصورة
في بعضه صورة العصب وفي بعضه صورة العظم [illegible] لا يمكن [illegible]
المني [illegible] به [illegible] مختلف الأجزاء كما ذهب إليه بقراط [illegible] لأن المني يخرج
من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من
جميع الأعضاء [illegible] لاختلاف [illegible] باختلاف [illegible] الأعضاء
المنفصل منها [illegible] في ذلك وارد [illegible] في القوة المغيرة [illegible]
كما [illegible] الأجزاء منه [illegible] دون آخر [illegible]
اجتمع [illegible] مختلف [illegible]
من جرم الرحم [illegible] المولدة و
المصورة وغيرها من قوى النفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث
المزاج وتمام صور الأعضاء فالقول باستناد صور الأعضاء إلى المصورة قول
بحدوث [illegible] من غير [illegible] وهو [illegible]
مدفوع بأن ذلك [illegible] ولو جعلت المصورة من قوى النفس [illegible]
للمولود وأما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للأم أو من قوى النفس المولود
للنباتية المغايرة [illegible] للنفس الناطقة فلا إشكال قال [illegible]
أن [illegible] الأبوين [illegible] بالقوة [illegible] أجزاء [illegible] ثم [illegible]
[illegible] بالقوة المولدة مادة المني [illegible] مستعدة لقبول قوة [illegible]
إعداد المادة [illegible] فيصير بتلك القوة منيا [illegible] القوة تكون
صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم إن المني [illegible] في الرحم
بحسب استعداده [illegible] إلى أن يصير مستعدا لقبول
نفس [illegible] مع حفظ المادة لأفعال [illegible] الغذاء [illegible]
[illegible] المادة [illegible] المادة [illegible] فيصير [illegible] الصورة معدة مع

ما كان

مع ما كان [illegible] مستعدة لقبول [illegible] نفس
[illegible] الحيوانية [illegible]
[illegible] البدن [illegible] مستعدا لقبول النفس [illegible] جميع
تقدم [illegible] إلى أن [illegible] الأجل وأما قوة الإدراك [illegible] اللمس
وهي قوة منبثة في البدن كله من شأنها إدراك الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك [illegible] عند [illegible]
قال [illegible] أول الحواس الذي يصير الحيوان حيوانا [illegible] فإنه كما أن [illegible] قوة
[illegible] أن تفقد سائر القوى دونها [illegible] للحيوان أن [illegible]
الكيفيات الملموسة [illegible] وفساده [illegible]
يكون الطليعة الأولى [illegible] الفساد [illegible] الصلاح [illegible]
الطلائع التي [illegible] خارجة عن [illegible] خارقة عن
[illegible] الذوق وإن كان دالا على الشيء الذي به يستبقى الحيوة من المطعومات
فقد يجوز أن يبقى الحيوان بدونه [illegible] الحواس [illegible] الغذاء الموافق واجتناب
المضار [illegible] على أن الهواء المحيط بالبدن [illegible]
[illegible] كالأعصاب [illegible] جميع الأعضاء [illegible] يكون [illegible]
[illegible] الكبد والطحال والكلية [illegible]
الدماغ فإن الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية [illegible]
[illegible] البعض [illegible]
البدن [illegible] الحركات [illegible] بالضغط والمزاحمة [illegible]
[illegible] المصاكات [illegible] للفلكيات [illegible] لوازم
الحيوة [illegible] للأفلاك [illegible] شعور [illegible]
[illegible] بجذب الملائم ودفع المنافر [illegible] في الفلك
[illegible] في الأرضيات
وأما [illegible] الفلكيات [illegible] والاصطكاك
[illegible] لوازم الحيوة على الإطلاق وأما ما ذهب إليه البعض
من وجود اللامسة في العنصر [illegible] على أن الأرض [illegible] العلو [illegible]
[illegible] وذلك يدل على شعورها بالملائم والمنافر [illegible] الضعف
[illegible] وذهب الجمهور إلى أن اللامسة قوة واحدة
[illegible] جميع الملموسات [illegible] الحواس [illegible]

كثير من الحيوان

اختلاف كما ادركات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب اكثر المحققين منهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه من ان الشي من القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فلما وجدنا الملموسات مختلفة كاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة لحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضد من ضدها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين اللين والصلابة والحاكمة بين الخشونة والملاسة ومنهم من راد الى الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون هذه القوى متشابهة الالة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات اختلاف غير محسوسة فلهذا توهم اتحاد القوى ورد عليه ان المدرك للحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للجنسين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح اجناس مختلفة متضادة مع ان ذلك قوة المدركة لها ولو كان التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق وتفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد والذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة اذ بحكمه على جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يحكم به على تحصيل الملموسات ويوافقه في انه يحتاج الى الملامسة ويفارقه في ان اللمس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان اللمس بالملامسة الى ايوذي بالحرارة الا بامر من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الالة المسماة بالملعقة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن الرطوبة مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو لان الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة او المشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان المرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها لان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة الى فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل حصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او لان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فتكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة والمحسوس بها حقيقة كما في الابصار الحاصل بالتوسط الجسم الشفاف وفيه تركيب في الطعم واللمس لا جناس ما حار كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتخشين والاحراق وذلك

الحرافة

الحرافة

الحرافة

تمت ١٢ ترك الحرافة من سهو

فيرد على الحس اثر القوتين معا كانه واحد بلا تمييز في الحس ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وتفتقر الشم في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم فالجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط اجزاء الهواء فيصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشام من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال ورد القائل بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك ورد بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى الحقيقة مع ان الكيفية تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وذلك الوقت الذي ثابت يا ان الشم لو لم يحصل تحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير تذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل لحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون سبب ذلك من جهة ان التبخر والتحلل اي اجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة والتحلل تحلل حجابها فان لا مانع والحق ان كلها ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى الة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احاطتها لما يحاورها لا تحس الا على مسافة قريبة منها فكيف يحس الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى في التعليم الاول من ان الرخم قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ الى رائحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ التحلل الى هذه المسافة ويمتنع ايضا ان يحصل من تلك الجيفة اجزاء تساير مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سيما من وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي لجواز ان يكون لمبعوث زيادة قوتها على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالمباشرة حين يحلق في الجو العالي ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش على سطح الصماخ وهو يتوقف في ادراكه على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان

الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبتها واما القلع فلان القالع يوجب
الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبتها ثم من الطرفين جميعا يلزم التباعد
من الهواء انقياد للتشكل والتموج الواقع بينهما وليس ذلك فاشيا وهو المقروع للقارع
والمقلوع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف التقلص لعدم المقاومة
الصماخ بل يسمع الصوت لوصوله الى السامع لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا
عن الى سامعه كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لا جل تعلق بها ولا يتوقف
وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ انه هواء واحد بعينه يتموج
ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان يلاقي ويرد بها الهواء
المتكيف بالصوت بتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج و
يتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على ان
الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه كانوا الاول ان
من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم
فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره الى آخره الثاني ان اذا راينا
من البعيد ان ضارب الفاس على الحطب رايناه القرعة قبل سماع صوتها والثالث
ان الاختلاف الصوت عند هبوب الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة
فمن كان منه في جهة هبوب الريح الهابة سمع صوته وان كان بعيدا ومن كان
في غيره وتلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام ان الوجوه الثلثة
راجعة الى الدوران وتحصيلها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى
الصماخ وجد السمع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وانت خبير بان امثال
ذلك يعونه الحدس القوي بل كاد ان يفيد اليقين وكذا الحال في كثير
من المسائل العلمية بل فيها بالحدس الصائب فلا يتوجه على الغير مع كونها
معلومة يقينا وعورض بوجود كان لحرف الصامتة لا وجود لها الا في
آن حدوثها ولكن نسمعها فاذن قد نسمعها قبل وصول الهواء الحامل لها الى
الصماخ الثالث ان جميع حروف الكلمة الواحدة اما بهواء واحد او باهوية متعددة وعلى
كلا التقديرين ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا
لانه من النادر ان يتفق ذلك الهواء الحامل على ذلك الشكل الى ان يصل الحامل الى
صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها مع الواحد مرارا كثيرة اذا كانت
فيسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب
ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء

الحامل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا نفذ الى الجدار وصدمته كيفية
لم تبق تلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فيه فوجد وظهر الدافعة
وجب ان لا يتبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن كلا وان بان
الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل
الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد ولكن الواصل
الى السامع الواحد يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان
يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعد مشتغلا
منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفية الشرع الصوت
المتموج على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المسام فيقع متكيفا بالكيفية
التي هي الصوت المخصوص فاطلاق الحكم على الكيفية تجوز فمن قال ان
الهواء الحامل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به الكيفية المعينة
على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك
المنافذ مستبقيا لشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في الملتقى
العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من
الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثديين فيتيامن النابت
منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا و
يصير تجويفهما ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه قوة
الباصرة وسمي مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين لاحتياج
الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة
ويتعلق المبصر بالذات بالضوء واللون ويتوسطهما بسائر المبصرات
كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف
ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات
هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ضوء انما يرى بواسطة الضوء كسائر
المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء
اي بلا واسطة بكون تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بغيرها
بذلك المرئي ثانيا والوصف على ما ليس كما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض
الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية وهو
طبيعي فان الضوء مرئي برؤية متعلقة ابتداء بالمرئي المذكور
بالتعيير

واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون
مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا ابصرنا لونا مضيئا فهناك رؤيتان
احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وايضا
الكشف كل واحد منهما عند الحس اتم فاما ما عدا الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود
الرؤية الاولى لا تحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا تتعلق بشيء منها رؤية ابتداء
بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق ببعضها ثانيا كالشكل ومقداره وحركته وخشونته
ونحوها الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا [illegible]
ولهذا لم يتكلف بهذه الاشياء عند الحس [illegible] في الضوء واللون [illegible]
الى [illegible] الحدقة اجاب [illegible] فيما لانه لا يجب الرؤية لله تعالى كما هو مذهب
[illegible] لا يكون في صفته تعالى تأثير الحدقة ولا جارحة هناك وكيف حصوله مع
شرائط وذهبت الفلاسفة وبعض المعتزلة الى ان الابصار يتوقف على شرائط
يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجزم بانتفاء
الرؤية عند انتفاء واحد من تلك الشرائط [illegible] العلم [illegible] على الامتناع
واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
ونحن لا نراها [illegible] واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث
لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من
العلوم العادية ومنهم من قال اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق
النفس بالبدن بهذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذه [illegible]
من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي
مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها الجوهرية
بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم
البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب
عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى
شيئا مخصوصا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي
العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير في المقدار من ذلك البعد
وما قويت اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط
فان البصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر
المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب

رائحة [illegible]

قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب
الجسم الكثيف اي المانع للشعاع عن النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون
او المضيء [illegible] فاسد لان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار
والبعض يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض [illegible]
هو الكثيف لا لون له ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها
ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا
اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا شفافا فعلى هذا الحد لا يكون الجسم
اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه [illegible]
بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع
اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرتي النار والهواء اللطيف
وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من الكثافة والكثافة
كالماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما هو
وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما
ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية
الطعوم والروائح والكيفيات الملموسة ليس بشيء لان الكثافة [illegible]
في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله ولا في نفس تلك الاحوال والا وجب
ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات الغير الكثيفة
وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته
كما يرى لونه وضوءه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط
كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما
قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثامن اوله هو سلامة الحاسة
والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية
عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي
كخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب
الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه
عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب
جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من
خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد
متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه
حتى [illegible]

[illegible]

وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدرك ولذلك يخفى على المبصر المسام الذي
في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهبت جماعة ثانية الى ان
الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه حينئذ
جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وتخيل بحركته هيئة مخصوصة مخروط
والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند
ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب
استعدادا ان يفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في
الجليدية والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين
بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك
ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك
انتقال الوصف الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان
الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك
والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي هو بين
البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار
حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير
مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاع
من البصر قد نفذ في ذلك الجسم المتوسط ووصل الى المرئي وان لم ينفذ
في الجسم المتوسط حجب ولم يصل الى المرئي [illegible] ولهم امارات
اثبتها موافقو الرياضيين لهذا المطلب [illegible] يظهر من تتبع كتب المناظر والمرايا
وقد ذكر الطاعن في مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه
الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عين البقة
جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد
اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست
ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولما تحرك اذ
لا فرق حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة
طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية والى ما يكثر تعاكس معلوما لنا ومنها
انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب ان يتشوش عند هبوب الرياح ووصوله
الينا [illegible] ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار
لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انفصال زمان يتحرك فيه

الشعاع الى المرئي وان يرى الكواكب قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت
المسافة بينهما وانه باطل لانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ولما في جميع
تلك الوجوه [illegible] من كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا [illegible] ذكروا ان المرئي
اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض عليه سطح من المبصر يفيض شعاع يكون
ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر [illegible] منهم تكون احداث
الشعاع على سطح المرئي بسبب مقابلة العين بخروج الشعاع عنها اليه كما اطلق الناس
تنبيه بنسبة ضوء الشمس فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين
وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة طويلة
ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا ادام النظر الى
الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه بعده [illegible] الى منظر البها
ثم نظر الى لون آخر يرى ذلك اللون كالقابل المختلط بالخضرة وما ذلك الا لانطباع
صورة المرئي في الباصرة وبقاء اثرها [illegible] بان صورة المرئي باقية في
الخيال لا في الباصرة اقول ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة
وجوده الذهني فلا سبيل الى منازعتهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها
في القوى الحاسة لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني لكن لا وجه
لطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع
ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق
في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك
فلسلهم [illegible] على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي
ثم ابتعد لا يرى كما هو اذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا
يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان
صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية تحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له
راسه مركز الجليدية وسطح قاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما
بعد المرئي ولصغرها يصغر الجزء الذي تنطبع فيه من الجليدية ولا شك
ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي
اصغر وقد ظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب البعد من الرائي انما
ينضبط اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا
جعل قاعدته موضع قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في الابعاد كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا [illegible]

القابلين لخروج الشعاع لا يعرف ان ضوء المرئي وعظمه كما هما لصغر زاوية مخروط الشعاع
وعظمها والثالث ان الجمهور ادراكه سوية لساير الحواس الظاهرة وليس
ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس فوجب ان لا يكون
الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان ينتقش صورة المحسوس ورد بانه تمثيل
بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع
صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس
الا ما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في الناظرة ما هو اكبر منها مقدارا فلا
يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر
هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد المرئي عنا ولما ابصرناه حيث هو و
الصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة
بها تنبهت النفس فاحس المرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده
فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا
بطلانه ظاهر بالقطع ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على
احالة نصف العالم الى كيفيته بل العصفور والانسان والفيل ان كان
كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشرة اذرع فضلا عن تعديه
الى هذه العظيم وان لم يكن منه اجلى عند العقل فلا اجلى قدره وايضا لو توقف
الابصار على استحالة الشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكان
كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك
الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك
اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من
البعض لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه
الا ذلك البعض فاما ان تحصل تلك الحالة بكل من الاسباب وهو محال
لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا تحصل بشيء منها وح يلزم
ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك
العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا
كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فانما كان سابقا على ما سواه
من تلك الامور سواء كان واحدا بالشخص او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه
فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعهما لا
واحدا منهما لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد انما يوجد

في المجموع على ما مر في بحث افراد الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة
علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام فلا يلزم عند
اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها
لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند
اجتماع العيون يجوز ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها
لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص
في مرئي وحصل تلك الحالة في الشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك
المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر الثاني وح يلزم تحصيل الحاصل
او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر الثاني وذلك باطل قطعا ولو جوز ان يحصل
روية الناظر الثاني بتكيف الشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان
روية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان روية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم
يكن هناك شرايط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان العكس الى المدرك البصر
وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا
ينعكس منه خطا الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع من ما خرج عنه
الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل
في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له
بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيجب ان صورة وجهه
منطبعة في [illegible] المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة
قصيرة نظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط
المنعكسة طويلة يجب ان صورته غايرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد ظنوا
انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في
العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل
لانطبعت في موضع معين منه فلم يتغير عن موضعه بزوال الشيء الثالث كما
ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء من الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا
واحدا ولا يختلف على المستقلين لكنا نرى صورة النجوم في الماء ينتقل بحسب انتقال
الماء مع انتقالنا عنه وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في
سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في سطحها كما نرى ساير النقوش المنقوشة
في ظاهرها وليس كذلك لانا نرى الصور المرئية في المرآة غايرة فيها بحيث يقرب ممن
يقرب منها ويبعد ممن يبعد عنها واما في عمقها وهو باطل اذ لا غور للمرآة وذلك

الحق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة فيهما لا يمكن ان يرى كما في منطبع جرم المرآة
بانهما لو كانت الصورة المرئية المنطبعة في المرآة منطبعة فيهما لكنا اذا رأينا
الجبل العظيم فيها لا انطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم
في الصغير اولا ويمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع
في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم
ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث
تكون زاويته كالانعكاس مثل زاوية الوصول لالتقى في عدة الخطوط على سطح الوجه
ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع له بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي
وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان
المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصقيل و[illegible]
انه [illegible] من آلات الابصار على ما ترى انما في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث
بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس محالا انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير
لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين
تعدد المرئي فيه بحث لان [illegible] ان يرى الشيء الواحد اثنين شيئين فقال اصحاب
الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا
رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان بان لا يلتقي رأى متعددا وفيه نظر لان
اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على
موقع واحد رأى واحدا وان تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع
ويسمع الكلام الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في الابصار
والا لرأى الشيء الواحد شيئين ولهذا قيل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين
الى ملتقى العصبتين فترتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فان عرض
ان لا يتأدى الصورة من الجليديتين دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى
العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين
الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشر ذراع
والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا
الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كأنا لا ننظر الى غيره فانا
نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد
وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين
فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكره من اعوجاج احدى العصبتين

لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان
يكون تركيب العصبتين باقيا [illegible] اولا [illegible] هذا الدليل مقلوب
عليهم لو كان السبب رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين دون تعدد موقعهما
لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين اذ يلزم ان
يكون سهمان او موقعهما في حالة واحدة متحدا متعددا معا وانه محال
والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع نفاذه في ملتقى العصبتين بحيث
لا يتقدم عليه البتة ولا يتأخر واذا كان التقدم والتأخر جائزا عليه فيلزم
وقوع الحول في اكثر الامر لاكثر الحركات لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى
لم تتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات
الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس
المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة
ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما
مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم
والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما الحفظ
الصور وهي الخيال واما الحفظ المعاني وهي الحافظة نوع ضبط وحصر الى الحافظة [illegible]
مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه
احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر
حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين
في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر
لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحواس الظاهرة
يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس فهي كحوض
للحواس لهذه القوة تؤدي مدركاتها اليها يجتمع فيها الملموسات والمبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك
والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات ويعترض عليه بان الحاكم هو
النفس ليس الا واستناد الحكم الى القوة مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال
حكمها فقد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون
بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان
وقد يكون ارتسامها في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير

مصدر الامرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما
احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشئ ثانيا فلو لم نعرف انه
هو المبصر اولا ... اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو
واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمعا في قوة
واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات لمختلفة
انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن
فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الامرين واجيب بان الخيال لابد وان يكون
في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض
تقبل الشكل بمادتها وتحفظ الصورة بها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان نسبة الحس المشترك
للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات المعتبرة في التأدية من الحواس
الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول
لا يخفى ان هذا الجواب يرفع اصل ... الاستدلال لجواز ان لا يكون لها
الا قوة واحدة ولها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب
بان القبول او الادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراكات في شئ واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
دليل آخر وهو ان الصورة الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بحيث تحتاج
الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول الا الى الحس بحيث يحضر بادنى التفات
وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى تحفظها الحس المشترك من جهتها
لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان لا
يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك باشتغال النفس والذهول
بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لما بقي فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا
منهما حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس باشتغال النفس ومعلوم
ان تخيل المبصر ليس ابصارا له ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق
عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة
واحدة هي الحس المشترك والخيال ومن جملة القوى ما كمنه الوهم المدرك للمعاني الجزئية
المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب ويهرب
منه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فيميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها
من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ الحواس المراد بالمعنى ما لا

هذا الطبع فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج
ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي ليعاض بين الحكم بينهما ايضا نعم لو كان الحاكم
بين المحسوسات هو الحس كما توهم جماعة لتم ما ذكره اذ ليس لشئ من الحواس الظاهرة
ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكم عليهما فلا بد من
قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ... يحكم بينهما وثانيهما انا نرى بعد القطرة النازلة
سريعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لان فيها قوة غير
البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث تشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في
البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة
دائرة وفيه نظر فانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم
المقابل الثاني قبل ان يزول الارتسام الاول لقوة الارتسام الاول وسرعة
تعقب الثاني ليكونا متعاقبين الثالث ان المرسم المريض اي من به المرض المسمى بالبرسام
المحرق اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء
لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخييل فانه قد يفزع ويصيح عنها
اذا شاهدها حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليس هو الصورة
مرتسمة في البصر اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها ادراكا
بالمرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك على ان الابصار انما هو بالحس
المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال
عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان
يرد عليه الصورة من داخل كما هو في المبرسم فانه لما استقل نفسه الناطقة
بزاوله المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في
لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال وصورا ركبتها من تلك
الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها
فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيجب الاشياء
التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا
الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى
الباطنة الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة
بين القابل والحافظ يعني ان الصور المحسوسات لها قبول عندنا وحفظ
فلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يصدر

يدرك بالحواس الظاهرة وعن الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما تأدى اليه من الحواس الظاهرة
وعن النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك ان [illegible] الذئب مبنى الكلام على ان تكون القوة الواحدة [illegible] جاز ان
تكون له ادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون له ادراك معانيها [illegible]
واما اثبات ذلك بانا ندرك عداوة الشخص مدركا له بالضرورة فضعيف لان الحاكم
حقيقة هو النفس ويكون المجموع من الصورة والمعنى حاضرا عندها بواسطة كل منهما لا انها الحاكمة
بها فلا يلزم ان يكون محل الصورة والمعنى قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون
من الحيوانات العجم الذي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن حيث تحتوي الى قوة
وهي الوهم كالخيال بالنسبة الى الحس المشترك وهو نحو بر[illegible] ان [illegible] عن الحفظ والى قوة
[illegible] عن الحافظ للصور والكلام فيها على نحو ما مر ومن حيث تحتاج المتخيلة الى تركيب الصور
المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والتفصيل بها بعضها عن بعض
تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم
المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك له هذه العداوة له هذه المحبة وتركيب
الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة
عن الصورة من الصورة كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم وقس على هذا
وقد يحال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل
الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى بالمعنى بالصورة
كما في توهم صداقة جوهرية ونحوه [illegible] تستعملها العقل [illegible] كانها تعضها
مع بعض او تفصل بعضه وقد تسمى مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلثة اعظمها
البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما كمرز وعلى شكل الدودة
ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة
في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره
شيء من هذه القوى وذلك ليس مثال من الحواس حملته حصلت ما ته المؤدية
الى الاختلال والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال

الفصل الخامس

في الاعراض وحصر اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية
للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تبعه الى انها تسعة واختاره المصنف
وذهب طائفة اخرى الى انها خمسة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة
التي جعلها ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها
اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف واما رجوع الضمير المستتر في قوله

الفصل الخامس

في الاعراض وتحصر اجناسها العالية في تسعة
اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه
الى انها تسعة واختاره المصنف وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف
والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا و
ذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف واما
رجوع الضمير المستتر في قوله وتحصر الى معقد مضاف موصوف بصفة محذوفة
لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم با
لانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان
قيل هما على تقرير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض
بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما عنه فحج
الانتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا
عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية
للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسها وعلى كونها غير
مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس تحتها وعلى انها لا جنس
عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك
اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل
التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته ولا يكون جنسا له
بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم
المقولة على ما تحتها بالسوية بل اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد
وان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين
ماهيتها المختلفة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل

واحد من الامور المذكورة وكذا ايضا فتش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز
ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة في جنس شامل لها واما كونها شاملة
لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب
بان المراد بهما من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا
مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال
الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشر مما
لا سبيل الى تحقيقها وما نقل في بيان الانحصار من ان الاعراض ان قبل القسمة
لذاته فالكم والا فان لم يعقل النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما
للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا
فاما كم غير قار فمتى او قار فيتعلق بانتقاله فالملك او لا فاين واما نسبة فالمضاف
واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره
فان ينفعل فان كان جوهرا فهو لا يحتمل النسبة له واليه الا لعارض فيؤول الى
النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار
الاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع فبدأ
بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا
من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعني الماديات
وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية
وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها
معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال
ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا يعرض لنفسها واما انها
اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها

الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر
عما عداها اما متصل قار جسم وسطح وخط وغير قار الزمان ومنفصل العدد قد عرفت
ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان
بحيث يتلاقى كل جزئين منها على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل
والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط
فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبر
بداية له يمكن اعتبارها بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك
الاختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى
جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود
المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه
بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص عنه شيئا
ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى
قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست
جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس
الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة
اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا
من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت
النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع
الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان
قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها
في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل

هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها اى للكم خواص ثلث يشمل المتصل و
المنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعني انه اذا نسب الى كم
اخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او انقص وهذه الثلثة من الاعراض اللازمة
الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد
والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه ان يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة
واذا لاحظ شيئا اخر ولم يلاحظ معه عددا او مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول
القسمة لذاته حتى ان جزء من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطة
والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد يطلق على
الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت
له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار
ويحدث مقداران اخران ثم المقدار هي المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن
لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام
كالحرارة هي للجسم سكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها امكان وجود العاد وهو اى
اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد
موجود في جميع الاعداد وهو يعده وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة
كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتضعيف لان التضعيف
في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبداه الواحد فاذن الكم المتصل قابل
ان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد
الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواصا ثلاثا شاملة لجميع اقسام
من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطها ثانيا وبالعرض
والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر

الامام ان الخاصة الثالثة هي التي يصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة
لا يعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث
المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم
لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تميز
احد المفهومين عن الاخر فلهذا يمكن تعريف هذا المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس
مستغني عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه
ولا الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة
الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية
يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال واري انه قد بنى ذلك على ان قبول الشيء
عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم
المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض
شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة
من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واقول
لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل
وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين
اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما عرفت انها لا يمكن
حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها
ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما
بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان
هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم
بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد

والمقادير الثلثة والزمان والكم والجسم التعليمي بالعرض هو ماله ارتباط بالكم الذاتي
مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل الكم بالذات كالجسم فانه محل المقدار والعدد
او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق
بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصحح لاجراء اوصافه عليه كما يقال
هذه القوة متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة وقالوا ان
الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة
على المسافة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي
والكم المتصل العرضي لان العدد يعرض بجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار
بقوله ويعرض ثاني القسمين فيهما لا اولهما اي يعرض الكم
المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل
الذي هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي وقوله فيهما متعلق بمقدر او لهما والضمير في
قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لا اولهما راجع الى القسمين اللذين
هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات
كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة
في ذلك لتغاير العارض والمعروض ولو بالشخص وفي حصول التنافي
وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة
للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبول التضاد وانما كان خاصة
اضافية للكم لان غيره ايضا كالجواهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني في حصول
منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضد الكم
وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك اما بيان حصول منافي الضدية
فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان

للجسم ومعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه متقوم
للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط
الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد
حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا و
يمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة
غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي
الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا
بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضا متباعدين يوجد
عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل من مقدارين هكذا ذكروا
اقول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا متقوما له على ما سبق
ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد
انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعروض بعض انواع
الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات
ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كل
واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا
قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط
السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء
التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه
بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان
في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل و
التكاثف الحقيقيين ويرد ايضا ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض



الخط والجسم بل توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلو امتنع الخط والسطح من ان يتصفا
... توصف بالزيادة والكثرة ومقابلتهما دون الشدة ومقابلها اي الضعف
يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من
ذلك الخط او انقص منه وكذلك السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل
خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد ولما
وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزئته
بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط
اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك
اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد تكون
تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو
هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها واذا تخيلنا الثخن اعني المقدار الممتد
في جهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل
جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيل له الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي
الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المحض المتخيل
لا يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما يحصل فيها بل نقول
الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان
غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم
عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور
امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل واقول
فيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن
تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وح لم يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير

متناه وصورته الحاصلة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات
الى الجسم وعوارضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة
عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة
على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية يبحث عن هذه الانواع
المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات
المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا
يبتدئون بها في التعليم ورياضة النفوس لانسها باليقينيات وبعدها عن
الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يقع الغلط فيه وان كانت تختلف
بنوع ما من الاعتبار واي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان
الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء
ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذا
بشرط لا شيء فانه يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان
نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا
يمكن ايضا ان نتخيل بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي
والعمقي قيل لا يمكن ان نتخيل النقطة بل لا بد ان نتخيل لها امتدادا ما وان كان
قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة
وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا واحدة فقط بل لا بد ان
نتخيل له امتدادا عرضيا بل وعمقيا ايضا فيكون المتخيل بهذا التقرير ايضا جسما لا خطا
وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض
مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان نتخيل له عمقا ما وان كان قليلا جدا
فيكون المتخيل على هذا التقدير جسما ايضا لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط

والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله
ايضا يشهد بذلك كل وجدان الصحيح اقول فيه نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن تخيل
السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه
وهذا القائل ايضا مصرح بذلك وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل
يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة
الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط
والزمان والعدد اراد ان يتبين عرضية انواع الكم فاقام له دليلا عاما في
الجميع وادلة خاصة لكل واحد منها يختص ببعض منها ثانيا اما الدليل
العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عن
هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا
لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند السؤال
عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكر في تعريف
هذه الامور مما تخلف معنى الجوهرية عنه فيجوز ان يكون من قبيل الخواص التي لا تقال(?)
عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد
يتبدل مع بقاء حقيقة الجسم المتشخص فان الشمعة المتشخصة بعينها يتبدل مقادير
على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في
الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى كل
جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك
النسق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة
المتشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال فذلك
المتبدل ليس بعدد ما قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها

جميع وليس جوهرا اذ الا لكان جزءا منها ويتبدل تشخصها بتبدله لضرورة انتفاء
الشكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت
وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا يتبدل في
اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان المتبدل ليس متعلقا
بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالمتبدل ليس مقتصرا على السطوح و
الاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلث اعني الطول والعرض والعمق يختلف
في تلك الصور واحدة لا يختلف لكن المستطيل اذا تخرج زيادة ونقصانا
ويختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول لا يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون
تعينه بتعين مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن المسلم
اذا ثبت بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه
فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به وتركب الجسم منه يقول ليس هناك
تبدل المقادير بل انتقال للاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف
اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا السطح والخط ايضا بان يقال انهما
ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل فاعتبرت قاعدته(?)
فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدل الى
السطحين والخطوط الثلثين(?) والجسم الطبيعي باق بحاله لا يتبدل بعينه واما الدليل
الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي اذ التناهي لا يكون
من مقومات الجسم لان اثباته للجسم مفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا جسما
غير متناه وما يكون اثباته لشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل
للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت لشيء بسبب امر خارج
عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة

من الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت
للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن
كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك
الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بالوجه فيجوز ان يثبت له مقومات بالبرهان
او لا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجواهر جنس لها واعتذروا
عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان السطح لا يكون مقوما
للجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا للامر الموجود واما
الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة
ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه
بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا وللجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على
انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة
بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور
على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما في حكمه فتكون
اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة
لانه مقدار لها والمقدار مفتقر في تقومه الى المتقدر والمفتقر في تقومه الى الموضوع عرض

مفتقر

واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم
باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا
فلا يلزم كونها عرضا كالسرير فقوله وتختلف الجوهرية الى قوله يعطي عرضيته اشارة
الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط
والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان
التبدل مع بقاء الحقيقة متعلق بالجسم التعليمي وافتقار الثاني الى برهان يتعلق

بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية متعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان
والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع
من الاضافة السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا
في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام
مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي
بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف
اعني الجسم والجسم ذو وضع فما ينتهي به ذو وضع اعني الاطراف ذوات اوضاع
لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع
لم يكن اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار
اليها بتبعية ما يضاف اليها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف
كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء
ممتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط فقد يوجد هناك
شيء ممتد في جهة واحدة وهو الخط فاذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء
لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في
شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا فطرفاهما طولا وعرضا
فما يلاقي به كل واحد منهما الاخر يكون موجودا لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدوم
بل هو موجود منقسم في الطول والعرض وهو فقط دون العمق والا يلزم التداخل
العميقين واما كون التلاقي ببعض فرض انهما يلاقيا [illegible] وقس على ذلك اثبات
الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام
مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده و
الانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة و[illegible]

على ان الاطراف ليس بموجوده بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان
السطحين اذا التقيا عنه تلاقى الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاكثر
وح يلزم التداخل او لا بل بالاقل وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا
عند تلاقي السطحين يلزم التداخل والانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف
ليست نهايات بل امور وجودية لها نهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع
في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف
بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما
من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول
والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط
من العظم والصغر بجهتهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف
بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة
للنقطة من العظم والصغر من جهة مطلقا والحاصل ان امتناع التداخل انما هو
بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل
والجنس معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة
من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي يوصف
به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته الكم وانما ذكره ههنا ولم يذكر عنه
خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما يعرض للكم المتصل بسببه
وبها اعتبار لانه يوصف بها بخلاف الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني
من الاعراض التسعة الكيف ورسم بقيود عدمية يخص جملتها بالاحتياج الى
الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو
ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يطرؤا الكيف بخلافه

شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف
بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس
بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته
التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم
والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف
زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية
كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة
لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكره
رسم الكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به واقسامه
اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم والتعويل في الحصر على الاستقراء
ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف
اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس
باحدى الحواس الظاهرة او لا والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو
الكمال وهو الكيفية النفسانية فيقال لم قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو
الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال بغير ذوات الانفس فان ما لا يختص
بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعداد جاز
ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غاية ما لزم الخبرة فالمال
هو الاستقراء فيعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس
وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا
يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية



اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيفية
الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فتم ما قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية
المحسوسة ثم الجزان يكون كيفية هو بها الفعل دون الاستعداد ولا يكون
محسوسة فالمحسوسات بدءا بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر القسم الا انها اما انفعاليات
واما انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة
للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل
والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها
المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد يوجد تابعة
للمزاج كما في العسل وهذا معنى قولهم لشخصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا
لحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل و
صفرة الوجل سميت الانفعالات لانها لرقة زوالها شديدة الشبه بالمنفعل
فسميت بها تميزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد
تخص هذه القسم مشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن جاز و
التفرقة بين القسمين فنقص من اللفظ مع وطلق الباقي عليه تنبيها على قصور فيه
وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل
ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء
صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء
متخالفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات يكون متحددة الاطراف
مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات
يكون غليظ الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم

فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو
الحريف والجزء الذي يتلاقى هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان
فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل
منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من
الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس
في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة
النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه
الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث
لكن الشافعين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة
باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال
مغايرة لها وانما قيدنا الملموس بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الا
محسوسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا
ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان
اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك
الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال حينئذ للبصر اثرا
وللمس اثرا آخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم
من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست
نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة
والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات متغايرة للاشكال في الحواس
جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى
تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه

الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست بمتضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكرنا ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فتغايران قطعا اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا اعني قوله لاختلافهما بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اعني يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال محسوسة وهذه الكيفيات ليست بمحسوسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام مغاير الخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثل التي تستسخن بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية محسوسة فهما اوائل

المحسوسات الملموسات يسمى اوائل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقدة للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكم في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز ان يخلو منها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المحسوسة المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفية المبصرة فلا يدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على كيفية الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس حينئذ بطعم مركب وكذا الشم توقف على جسم متكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها تدرك اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة

منتسبة

بمستان ما بوسط فقد اجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة
للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات انما الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان
عن التعريف فما ذكروه من خواصهما لم يقصدوا بها تعريفهما بل بيان احكامهما
قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطته التحريك ثم ان المركبات
لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكلما كان الطف كان اقبل
للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع
فيه من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف منه
احرا ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطوء وربما لم يفد الحرارة
خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها
تركب ذلك المركب ثم يحصل عنه تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات
لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي تحركها
الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر
في الالسنة فالحرارة معدة لاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو
الالتيام فنسبة الاجتماع اليها كنسبة الافعال الى معداتها فبهذا السبب بقي ان
الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما
يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتيام اما الذي يكون بسايطه
شديدة الالتيام فلا يخ اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال
اولا فعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان
النار لما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه
الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف
يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فانه لم

تلطيف

يكن لها بل ان اشتد احدثت تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان قليلا
جدا كما في الطلق والنورة حدث بمجرد سخونة واحتيج في تسييله الى الاستعانة بالحيل
تزيد قوتها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ
ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصتها لان هذه انما
تكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وانواع افعال الطبيعة الواحدة تختلف
بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق
المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد تحصل منه
تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك
بطبعه وبما تفيده الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويتفرق بذلك الهواء اجزاء
مائية صغار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات
اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت
في المركب المتخالفة الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من
تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها
والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادتان وفيه اشارة الى
رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست
عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل
التضاد وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق
على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة
من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للراس او قربها منها و
ثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي

اى للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك تنسب اليها كما [illegible]
البدن وافلاطون يسميها النار الآلية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف
فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة العنصرية النارية المستفادة من
المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان
ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب نضجا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى
حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال
حتى يبقى المركب [illegible] فحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام
الذين يليق حصولهما لذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي شأنه ونعته ما ذكرناه
هو الحرارة الغريزية وانها كما يدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك
يدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول
تفريق اجزاء المركب فالحرارة الغريزية يدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل
بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة ليس بالماهية
بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى
لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة
عنه كانت الغريبة جزءا من المركب وعند ذلك يفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل
فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة
لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان [illegible] كما
يفيض [illegible] النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة
التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل
من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجد مناسبا
لجوهر السماء ولا ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها

وحدة صح

حصل للمركب المتكون منه نوع وحدة وبساطة تشابه بها البسائط السماوية ففاض عليه
مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة
النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة يعني حرارة الحيوة
التي لا يتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة
بالذات لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه
القصار وتبيض الثياب وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار
عند ما تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار
يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد البارزة الثالث ان
الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم
تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة
النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية اذا طغت
وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فما اشتدت كما في
الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية يفارق البدن مع
مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت
بعدم ما كان يلمس ويدرك من الحرارة في بشرته ويتعفن بعده وينتفخ انتفاخا
عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج فنلاقي ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها
من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها
بما امتزجت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال فتحيل ما تلقاه من الهوائية بحركتها
الى الطبيعة النارية فيزيد بذلك ويستولي فتحمى بها الرطوبة وتغلي عليها فتنفصل
لطيفها من كثيفها فيتحلل الممتزج اما الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه
بقية لا يستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا يتحرك

اجزاء الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة

الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحياة من ان تستولي على رطوبات البدن

فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في

النبات ايضا لان بها لا يتعفن العفن في نضجها كما يتعفن اذا قطعت منها بل الطبخ

في النبات من غير حرارة مثلها الا انها لا تظهر في لمس ظهورها في الحيوان وهم

ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ

على ما توهم بل بحسب المفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحته انواع

اربعة والمفهوم من عبارة المصنف ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى

معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان بين ان الحرارة تطلق على الكيفية

الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا يدرك باللمس وعلى الحار الغريزي الجوهري وهما

ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما

بقي من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر غير نفس الكيفية المحسوسة من المعاني

في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والحرارات الفائضة من الكواكب و

الحادثة من الحركة ففي غاية التحمل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية المحسوسة من المعاني

والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لانا نشاهد ان الماء رطب وله وصفان احدهما

سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار

الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بتخلل الحادي الغريب واورد

عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب

بان سهولة التشكل في النار التي يليها بسبب مخالطة الهواء والنار الصرف ليست

كذلك واللطافة تطلق على اربعة معان رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء

صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بمعنى

الرابع سلم لكن لا يقتضي قبولها التشكل فان السماوات شفافة وليست قابلة للتشكل

واورد ايضا بانه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه باطل لا

تفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت والهواء

بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما

ذكره من الاتفاق انما هو من العوام لكن بقي لزوم كون الهواء ارطب من الماء اقول

ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كان الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها

في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية

المقتضية لسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء مم فان قيل زيادة الاثر دليل

على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية لسهولة لو لم يكن في الهواء ازيد مما في الماء

لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي

يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل لسهولة المذكورة

والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالجسم

بغيره وسهولة الانفصال عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب

من الماء وهو باطل قطعا واجيب عنه بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء

لا انه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون

ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يلزم ان يكون

الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا

ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس واعتبروا ايضا في الرطوبة

سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بذلك

المعنى لو سلم انها وجودية فلا اشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة

المعنى فلو كانت الرطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة لكان الهواء وايا الرطوبة محسوسة

ليست محسوسة وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنون ان
الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية
لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد
قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب
النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال
غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها
البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة
بالماء لا يوصف الهواء ومما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا
انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم
رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر ويسمى هذا الآخر مبتلا فان نفذ
في اعماقه وافاده لينا لا يسمى ح مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالتفسيرين يعني انها كيفية
يقتضي صعوبة التشكل بتحادي التركيب وهما متغايرتين اللين والصلابة فان
اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل
عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة
وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابلهما فيكونان من الكيفيات الاستعدادية
قال الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول
الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم
ان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب
الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي
يتغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير
المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين والاولان

ليسا من اللمس لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب
القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل
الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست
بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في
الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب
القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم
ان كان مطلقا والخفة بالعكس وقد يقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة
الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى
حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها
في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه
على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما
كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز
لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني
كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى
المركز والخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي الجسم ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل
الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا
قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط فعلى ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار
الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض
وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار الاول يقتضي ان يكون
الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء

واذا تناقض وتبين ذلك بانه ان فرض جزء من الماء في مقعر فلك القمر ثم خلي وطبعه
تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان
فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان تماس محدبها
مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني
الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقل المضاف تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى
ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة
الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرة الماء والارض ثم خليت وطبعها
تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان
كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا
نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس
مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا
فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها
مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكان الارض والماء وظ ان المسافة الاولى
اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث
يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس
الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبر ثقل الماء بالنسبة الى الهواء
فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يشتركان في اشتمال كل واحد منهما
على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة
فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر

بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان ثخن متممه اعظم من ثخن
عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي
النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة فيها الثقل المضاف كما ان ثخن الهواء
مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة فيها الخفة المضافة وذلك
مما لم يبرهن عليه بل لم يسبق الى الوهم ان اثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن
ما بين سطحي المحدب والمقعر في الجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا
ذلك لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر
كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان
يماس مقعرها محدب كرة الارض فتتحرك بقدر ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك حينئذ اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم محدبها ثم نفرض انها
خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فتتحرك بقدر ثخن
كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر
يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج
الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة
من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين
وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل من جزئي البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز
الى المحيط وتارة اخرى من المحيط الى المركز مع انه بط فان العنصر الثقيل المضاف
اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع و
انه مح غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة

الثقيل من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد في المحيط لا تحرك
عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق
فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا
يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف
من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب
عما اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء
اذا فرضنا عند محدب النار وخليناهما وطبعهما تحركتا نحو المركز فكانت الارض سابقة
قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في
في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز
وتحركتا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا
وليس كذلك فان قيل على ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنه
لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان
الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط
على ما ذكرت مكانا هما الطبيعي ومقصداهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى
الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز
والمحيط فرضنا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر
الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف
منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله غاية الخروج وكما لو اذا لها تجوز
بقدر ثخن ثلثة عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي
كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم
ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي

الخروج

بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف فاذا فرض انه قد
خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وتجرد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا
بان يفرض مركز العالم على مقعره فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه
مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن يقطع
اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل
طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا و
هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم
الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل
بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي
وقسري ونفساني لانه ان حدث في محله الحقيقي ان كان بسبب تاثير امر خارج عن ذلك
المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه لا بسبب
وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضت القوة على وتيرة
واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضت على وتاير مختلفة كميل النبات الى
التزيد والتزايد فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
دون شعور وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم
منه ومما هو قسيم الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس
فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص
الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة
للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن مانع ولهذا قد
يصدر عن الثابت منفردا ان يبين ان الميل كما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة
لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك

الميل

المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من المراتب الا بتوسط
امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا ليتعين بكل واحدة من هذه
المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل واما قيدنا المحرك بالطبيعة
والقاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته
المترتبة على اعتقاد حاجة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل
الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على
السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من
امر آخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة والقاسر و
يستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا او ضعفها
واما خارجة كرقة المعاوق المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يجوز ان يستند اصل
الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى
الميل قيل ليس المقصود بما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان له
مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم بالضرورة
انها تقتضي حركة الى نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكم في توسط الميل بين الطبيعة والحركة
اول الكلام فانه لا يصلح لذلك ثم اعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في
الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون
لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه
مقتضيا للحركة ومختلفة متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز اجتماعهما في
جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين
اذا كان احدهما ذاتيا والآخر قسريا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كان الى جهة
واحدة او الى جهتين كمن في السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها

ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى
جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو
السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر
الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو
باطل بالبديهة اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او
وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الآخر من التحريك
فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد
لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين
مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين
يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم
الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي
بين المعنى المذكور هاهنا وبين ما يكون مقتضى الذات والظاهر امتناع حركة الجسم الى
جهتين مختلفتين ظاهر في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد
بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما
تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين
احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري
والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية هذا اقول والحق
ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في محل
واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر
المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا
والا لم يختلف في السرعة والبطوء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة

ان يكون حدهما واحدا بين
مقتضا طبيعتين من جهتين
ميلان مختلفين ١٢

في مسافة واحدة ان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا
ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق
داخلي اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي
بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكثر اقوى لانها قوة
سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه آخر
وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط
فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك
المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس
قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يعتبر مجرد توهمها عائقا لفعل الآخر
فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد
منهما فعلا غير المدافعة بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى
جهته وصلتها لما يانعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي
الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل
وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولو لا ان الحركة
لتساوي ذو العائق وعادمه بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد
فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البيان انه لولا
ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوي حركة الجسم ذي العائق وحركة
الجسم عديم العائق والتالي ظ البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما تحرك
بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة
ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل معاوق ما يقطعها وتبين انه يقطعها
في زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا بنسبة

نصفا الى الميل المفروض اولا بنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل
المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق تحرك بالقسر مثل مسافة
فيتساوى حركتا معوق ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا في مبحث
امتناع الخلا ما يعلم منه تحقيق المقام بالا مزيد عليه من النقض والابرام فليرجع
اليه من اراد الاطلاع عليه وعند آخرين يعني المتكلمين هو جنس تحته انواع بحسب
تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد و
تماثل وتختلف باعتباره يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة
ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس
الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة
اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء وكلما زاد
انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق قسم الاعتماد الى اعتماد لازم و
هو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق
وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف
في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر
الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل لا غير وهو
متعدد ومتماثل يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا ويتبعه بحسب صوارفنا
فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط
بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء وبعضها يتولد عنه لذاته
يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه بلا
توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير
شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني ما يتولد

الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تدرك من الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المقاومة

والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد من الاعتماد

لكن لا من ذاته بل من التفرق المتولد عنه ومنها اوايل المبصرات وهي اللون

والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات

او ثانيا وبالعرض ومنها اوايل المبصرات فان الامور التي يدرك بالبصر مطلقا

هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال

والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والتشفيف والكثافة والظل

والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكرنا

فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب

والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة

تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة

والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من

السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور

فهو اللون والضوء وتحقيقا اي المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي هو من الكيفيات

المحسوسة دون غيره وقد تحققت فيما سبق معنى المبصر اولا بالذات وان ما للالوان

في ذلك كالاضواء ومنهم من ابى وزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان

لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك الضوء

لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا

اولا وكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض

والسواد كما ستذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى

ولا دليل حقيقة اي للون حقيقة نبه به على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة للون

من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضي للاجسام الشفافة

المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة

جدا وليس منهما تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل مداخل تلك

الاجزاء هواء واشعة فايضة من الاجرام العلوية وتحاكي تلك الاشعة من

سطوح بعضها الى البعض وتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه

البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار

يرى مستنيرا ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على

الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم انه بياض فالامر المحسوس فيهما

موجود في الخارج الا انه ليس ببياض فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا

الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق

البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء

تفاعل ومزاج مصحح بوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه

يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري منها فعل وانفعال وابعد من

ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس

الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا

تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونها والسواد يتخيل بعد ذلك اعني بسبب عدم

غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف التشفيف

وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما

يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء

وليس ان ... سعاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيبقى السطوح

مظلما فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل

ذلك على ان الماء يوجب تخييل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل محله الالوان
كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه فهو ذو درجة تنافي
القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز
ان يكون الحقيقي مفارقا والتخييلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب
الثاني وبانه انما يقبل محل البياض سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه
عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون
على انها كيفيات متحققة وقد يكون متخيلة الضوء وكونها تخيلية
الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ
لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان
البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع
ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اوجبت خروج الهواء عنه ولهذا صار اثقل
وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل
فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ
فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط المائان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية
الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف
متفرق فدخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه انما يجف بعده وكما في
الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتنخيل مع ان تفرق الاجزاء
وتداخل الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط
الهواء والمشف بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى
السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم الودية ثم السواد وتارة الى الحمرة

ثم القتمة

ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الصفرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف
ما تركب عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا
مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يمكن في تركيب السواد والبياض الا اخذ
في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس
الحمرة والصفرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف
اختلاط الشفاف بالمظلم والمظلم لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس
ما ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا
البياض وفي دلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان
يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض
لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة فهو مع ان في الملازمتين نظر
لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض تخييلا كان او متحققا على انحاء مختلفة وان
ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه
السواد والبياض المتضادان يعني طرفا الالوان السواد والبياض وهما متضادان
تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق
غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من
اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما
ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته و
الاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى
الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله
عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان
يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان

كان الباقي على حرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما ح لان الذي لم يبق على حرافته فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شي منهما موجودا بل الموجود لون اخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شي منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا وتركب منهما لونا اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما يتوقف اللون على الباقي اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رويته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواه والثاني بط لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا واورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالابيض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف تتحد له بالماهية بوجه كل منها مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فتحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا انفقدت مراتب الضوء باسرها

نفسه ثم
يجوز ان يكون المراد بانتفائهما عدم بقائه على صرافته التي كانت ثابتة عند الحس حالة الانفراد او المراد بالاجتماع المنفي في التضاد هو الاجتماع مع كون كل منهما محسوسين بصرافتهما والا فالاجتماع ان على سبيل تخلط الاجزاء في التضاد غير منفي كما صرح به المحقق الرازي في حاشيته
ن ح

فقدت الالوان كلها وانما قلنا فتحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائه بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروط بشي من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة ويوجد اللون في ضمنها الا ان الحس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في الجلاء اي اللون الواحد بالشخص عند الحس يحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان ظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم التبدل الا تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تومل في ذلك تاملا شافيا يميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف فمنعناه وان اراد المعية او الاعم فهو غير صحيح على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما بياضه او سواده والاخر لمعانه وبريقه الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين

ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد فقد ظهر
للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما
هو الظل وتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا انتقل
الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك
بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي
ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة
ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه
في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما
هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة كان اللامع بالليل قدر من الظهور ظن ان
ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع
لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء
هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون
وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال الادراكات
لكنا مع ذلك نعلم ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يشتركان
في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه
بجواز اشتراك المتخالفين في الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما
ان البلور والماء اذا كان في الظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون
فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل
من الضوء واللون قابل للشدة والضعف القابل للشدة والضعف يكون الا
منه نوعا ويكون تقرير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد
والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوعا مباين للاضعف بان

حاصله ان زوال [illegible] ليس [illegible] الخفاء [illegible] عنه
محشي

بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما
بالماهية او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السواد بل في امر
خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد
نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتها لما تقرر
عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد واستدل
عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان
جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية
وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها فالماهية وذاتياتها متقدمة عليها
ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم
بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية
الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية
وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض
واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات
متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه
ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارج بالنسبة الى شيء من الجزئيات
اولى او اقدم او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال
لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك
هو الجواب هنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد
دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كان
في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء
بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي يوجد في نور الشمس دون القمر ان كانت ذاتيات

الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل
لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك فانه بالشدة و
الضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك
للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو المفهوم العارض فيهما على السواء
مثلا الخصوصية التي يوجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم
البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء
اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض ولا
في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه
في جميع المعروضات اقول ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع
تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنها
داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل
في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها ويكون
الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا من حقيقة النور داخلا في هوية نور
الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر الزائد اذا كان خارجا
من الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من
جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرض
الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه
من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصيات التي في نور الشمس وبياض الثلج
وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية
وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى
المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء

من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو خلاف المحقق وان لم
يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم
الى نفي التشكيك والتفاوت في الماهيات وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع
بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول
اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا
في ماهيته وان ادعى الفرق بين ما اذا كان القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا
في ماهية الاشد وبينها اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع
ان الدليل المذكور لا يتمشى في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به تفاوت الجنس
خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على
حد من الشدة او الضعف يرى مثله في محل اخر فيكون كل منهما كلي له افراد متشخصة
من افراد الكلي الاخر وضعفه ظ لجواز ان يكون كل منهما صنفا مرادفا لاخر في الماهية
ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام
صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك
بالذات جسم اما الكبرى فظ واما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل
واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال
من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينتقل من محاذ
ما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث الضوء في المقابل
للمضيء مقابلة الجسم الكثيف للمضيء معد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم
اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي
تخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرايناه في وسط
المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني

مطلقا تمسكا بالدليل
المذكور وجوز
بعضهم التشكيك
والتفاوت في الماهيات

فهو ان حدوثه في الجسم القابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا
زالت تلك المحاذات الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر
ظن انه متحرك في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء
لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء
شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثم انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله
والنقض بالظل فانه يتحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضعه ويحدث في آخر على حسب تجدد
المحاذات كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه
لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به
فكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس انه من حال المبصرات ضد ذلك فان
المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار
بقوله لحصول ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل
بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه
اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور او الزجاج يزيد ما خلفها ظهورا واكثر فا
ولذلك تستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الرقيقة واجيب عنه بانه
لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بالحجة لان الحس يشتغل به فكلما
كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه الا ترى ان تلك الصفحة
اذا غلظت جدا اوجبت ما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي لمعونة
الضعيف احتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه دون القوي بل
هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى
جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما

سيتعين مه

يكون الى العلو والاسفل وهما يوجبان خلاف ذلك فان الشمس اذا طلعت من الافق
استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض
دفعة مما لا يعقل وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة
واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد
ولا وجه له او بعده وهو غير ممكن لان المنفذ حتى ان لا منفذ ههنا غير ما سددناه
ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون حصول حجم بين جسمين معدة لاحدهما
فالمنعدم عرض ليس الا هو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو
عرض قائم بالمحل حصل مستقر في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان
ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به و
عرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كالقمر ويسمى نورا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس
ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو
الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس
وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء بغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار
وعقيب الغروب والضوء الثالث ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا
والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية
وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار
من هو في الهواء المضيء خارج الغار كما انها مانعة لمن ابصار من هو في الغار
وذلك لقطع بعدم الفارق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او
بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي
شرط لرؤيته وهو منتف في الغار او يقال العائق عن رؤيته هو الظلمة المحيطة
بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط

الكوة دريچه خورد

معدوم شده

الاسفار طلوع صبح و سفيد شدن

الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا و
قولهم لا فرق في الحائل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي مسلم فيما
اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل
بانا اذا قدرنا خلو الجسم من النور من غير ان يتصف بصفة اخرى لم يكن حاله
الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا
يرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا
شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في جوفنا فنتخيل حالنا في هذه الحالة
انا لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيل الظلمة امرا
محسوسا فتمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان
المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم
كما هو الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المرئيات وهي الاصوات
الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات
المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب تموج المعلول للقرع الذي
هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع
للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم
المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم
مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل
واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق
والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطشت فانه
اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الدوران لا يفيد
الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام لما وجد

فلا يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت ههنا واما عدما فلان ما ذكرتم
انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في
جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات
مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت
معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المطالب
العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها
معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما
ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع والقالع او
المقلوع الى الجنبتين بعنف وكذلك الهواء المنفلت يجاوره من
الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية ويتموج
الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا
يبعد انه كالحجر المرمي في وسط الماء وقيل وانما لم يجعلوهما سببين
للصوت ابتداء حتى يكون التموج سببا لوصوله الى السامع سببا للاحساس
به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما
انيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان
التموج ان كان انيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا
فقد جعلوا القرع والقلع الاني سببا له فجعل الاني سببا للزماني
لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا
اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في الان في
الخارج متعلق بقوله الحاصل يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات
الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث في الهواء الخارج

عن الصماخ ايضا لانه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ
فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع او القلع
اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب
تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ
والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند
سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في
مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا
الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن
مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل
ان اثر الهواء المتموج يجي منها وتميز القريب والبعيد
لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن
الصوت موجودا في الجهة وفي المسافة لانا نقول لو صح الاول
لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك
لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجي الصوت من يمينه فيسمعه باذنه
اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا
يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم
ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز البعيد القوي
والقريب الضعيف وظن في صوتين المتساويين في القرب والبعد
المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس
كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان استماع الصوت لا يتوقف
على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقرب والبعيد
القطع

من الاصوات انما يكون اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيد في
مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف
بالصوت الى السامعة شرط لاحساسه على ما مر مستقصى في
بحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما
يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من
الابعد في زمان اطول لكن تجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء
القارع لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما
يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وبتتبع ما بقي منه في
الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد ثم قال والحاصل انا عند
غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت فيه عند الصماخ و
هذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتاملنا
فنتادى ادراكنا من الذي وصل الينا ما قبله فما قبله من جهته و
مبدء ورود فان كان بقي منه شي موجودا ادركناه الى حيث
ينقطع ونعي وح ندرك الوارد ومورده وقربه وما بقي من قوة
امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر تخمنا على المبدا ثم
نعلم من قدر البعد الابعد ما بقي منه ولذلك لا نفرق في البعد بين
الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب
الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع
وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد
الاخر وقال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث
وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي وصلت اليه الى ما قبله فما قبله

ن للصماخ
الذي هو
نفرق
دوي الرحى

ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع
اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا في
تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة
لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر
المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك
الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك
الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما مدركة في
بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان
لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء
الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية يعني ان الصوت غير قار
الاجزاء في الوجود لا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء
الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان
وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة
التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا دفعة مجتمعة في الوجود
يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب
منها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح
واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة
المخصوصة دون تقابيلها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة
فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضه
المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حرف هناك فلا يلزم من عدم بقاء
الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ورد هذه العلاوة بان حال تلك

الاجزاء

[illegible]

الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت
بناء على ان من كان قريبا من المصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل
للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه
مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل
هواء من تلك الاهوية يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل
منه آخر وهو الصدا قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم
جسما املس كجبل او جدار بحيث يرده الهواء المتموج الى الخلف محفوظا
فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا ويعرض له كيفية
مميزة يسمى باعتبارها حرفا فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر
مماثل في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هو تلك الكيفية العارضة
عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض و
المعروض عند آخرين وعبارة المتن تحتملها وقيد المماثل بالحدة والثقل
اي الزير والبم احترازا عنهما فان كلا منهما يعرض يتميز صوت عن
صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة
والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز
مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحة وغيرهما فانها
قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في الفرق بين الحدة
والثقل وبين الغنة والبحة حيث يعتد الاولان تميزا في المسموع
دون الاخريين نظرا وتاملا اما مصوت او صامت الحروف اما مصوتة
وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء
[illegible]

الصداء

والتمتمة

اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة
لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة
وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون
ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها
من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا
مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة
بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا
كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة
ما قبله من جنسه متماثل او مختلف بالذات او بالعرض يعني الحروف
اما متماثلة لا اختلاف بين ذاتيهما ولا بين عوارضهما المسماة بالحركة والسكون
كالياءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة بالذات
والحقيقة كالياء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين
او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالياءين اذا
كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر
بحركة اخرى فانهما متفقتان بالحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها
الكلام باقسامه فان الحروف اذا تألفت تأليفا مخصوصا يسمى المتألف منها كلاما
وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر او انشاء
باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه
الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف
من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول
الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان

على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر
الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف وقالوا اذا
صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه
والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت
النسبة او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقتا اتفاقا
فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما
لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به
او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقتا اتفاقا
فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول
الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم
في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما اثبات الاشاعرة فاما
لاعتقاده بثبوت كلام نفسي تقليدا او اما لان المقصود الاصلي من الكلام
هو الدلالة على ما في الضماير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال
على المدلول وحده فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق
لاسم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر
قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه
قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من
ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به
ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين
صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا وشكل

كالمختبر آزمایش کننده

ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي
الذي هو في النهي غير الكراهية لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده
في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة
النهي بل صيغته فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس
المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلم هو ادراك مدلول
الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة
من تفاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات
واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو
الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة منهما ومن قابل هو الكثيف
او اللطيف او المعتدل منهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام
القابل حصل اقسام تسعة بحسب الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت
في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل
حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي
الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة
بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي
المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون
له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم
في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا
يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل بتحليل اجزائه
وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذه هي المعدودة
في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة

والبرودة

والبرودة والكيفية المتوسطة لم وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي
الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة
فيجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلا او قابلا لطعم بسيط
على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن
التسعة والعشرة وايضا الجبار والقرع والحنظل التي يحس من كل منها
بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف
بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم
غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ
لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كالسماق
يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا
وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا
حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا
امارة يفيد علما ظنيا ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن
الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما
اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة يفعل كيفية
غير ملائمة في الاجسام التي يدركها اذ من شانها التفريق حالة غير ملائمة
كما عرفت من ان الحرارة يحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير
ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة
فيفعل في القابل الكثيف حالة غير ملائمة في الغاية وهي المرارة
فانها ابعد الطعوم والبعدها عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض
الاجسام كان ذلك لبعده من الاعتدال لشدة المقاومة وكون

التفرق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة
شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع ح اجزاء الحرارة وتفرق
تفرقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى
فلاجرم يكون الكيفية الحادثة ح في غاية البعد عن الملائمة و
يفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها
يكون في عدم الملائمة دون ما ذكر اولا وهي الحرافة اذ تفرق غير
صغير لكنها يكون غايته فان القابل اذا كان لطيفا لم تقاوم
الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف
التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفرق صغيرا فلابد ان
يكون الكيفية الحادثة فيه ح غير ملائمة وان يكون دون المرارة
في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي
بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل
للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون
التفرق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلامحالة يكون الكيفية الحادثة
في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة
ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرافة والمرارة يميل
الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح
تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من
الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف
الرماد والمر وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا ما قيل من
ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمه

عديمه

باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال
فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا البيت يتولد
الاملاح ونصر المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد
ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها
التكثيف الذي لا يلايم الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته اقل من عدم
ملايمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بتوسط التفريق
اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم
ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف
في القوة والضعف فيفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة
لانه يتضاعف التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة ويوثر
فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة
التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف
حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه
تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم
ملائمتها اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة
يحدث من فعل البارد في اللطيف فان التمر العفص لشدة برده
وتكثيفه كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا باسخان
الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا
وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف
البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في

اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملايمتها بين بين وهو
القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظ واما كونه في
ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره
معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط
فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة
والبرودة يفعل فعلا ملايما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا و
لا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم
ملايم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين
القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا
تاما ملايما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك
كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة
للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وفي اللطيف
الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل
فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملايما فيحس منه بكيفية
ضعيفة ملايمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك
لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل
اقل من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملايمة
للامزجة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان
هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا
ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية
لعدم تاثر القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته

في الكثيف والاكثر تاثيرها صح

فلا يحصل منه لك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت
ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته
وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا
ان اسخن الطعوم الحراقة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى
على التحليل من المر والمالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرف
من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة
في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد
الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو يكون
اولا عفصة لشدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا بانضاج
الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم ينتقل الى الحلاوة والحامض
وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه
لشدة نفوذه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على
التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك لسبب
شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة
ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من
اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد
فانها اذا تركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط
واما بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع
اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط
حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب
والتركب المذكورين يحصل تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة

وهي كثيرة غير منحصرة لكن ... صح
فيجوز المركبة ... الطعم صح

ملح

نفوذه صح

نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة
المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة والشيح ومن الطعوم المركبة
ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في
في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرارة والقبض
في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة
والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك
بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق
عليه اسم باعتبار ما تقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة
حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال
رائحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض
النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات اي التي جنس الا
ستعداد لانها معتبرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي نحو قبول
اثر ما بسهولة او سرعة وهو ويسمى لا طبيعي كالممراضية واللين ويسمى
اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي نحو المقاومة
وبطوء الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا
ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة ويسمى
وفيه بحث لان المصارعة يتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة
والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات
النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو
في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث
فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعداد القابل للانفعال واللا

انفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء
فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا لاخر انه بحيث يمكن
ويصح ان يحصل فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري تتصف به ذلك
الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة
الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات
فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب
القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان
معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا
للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان
في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا
فقرب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من ان
المتوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث
اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات هي
الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى
~~انها تكون من بين الاجسام~~ انها تكون من بين الاجسام بالحيوان
دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات
من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت
ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون
الا بالعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص
من الانسان يكون صبيا ثم يكون شيخا منها العلم اي من الكيفيات
النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت

العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان
اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان
كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن
مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا
اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما
فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا
في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيتشكك
فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال
لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال اجيب بان
النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع
التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية
فانها اذا تيقن بها من مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها
شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد
به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور
مطلقا وهذا هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة يوجب
لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقولهم صفة
وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم يوجب لمحلها تميزا
اي يوجب لمحلها الذي هو النفس تميزه لشيء يخرج الصفات التي
يوجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة
مثلا يوجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانها يوجب
تميز المحل وتميزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك

١٠

التميز يخرج الصفات الادراكية التي يوجب لمحلها تميزا يحتمل متعلق
نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا ظننا زيدا قائما فقد
حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك
التميز نقيض متعلق بالنسبة وهو سلب تلك النسبة وفي صورة
الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انها لو اخطر بالبال هذا
السلب بالبال يجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد
وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان يزول امر يوجب ان يسلب القيام
من زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديقات الجازم
المطابق الثابت اعني اليقين ويتناول التصورات باسرها بناء على
ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقايض لها وقد مر ذلك في بحث
التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني
النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما
يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه
نقيض ذلك التميز ولا تحديد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد
انما يكون للكسبي وما ذكره في معرض التعريف تعريف بحسب اللفظ
والاشياء البديهية قد يعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب
وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره
لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر واعترض عليه
بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير
لا بمعلومية ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير
هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور ويقسمان

نقايض

ويقسمان

الفكر والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري
والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب
وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر ولا بد فيه
من الانطباع في الحس المجرد القابل وحلول المثال مغاير اي يعني
لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا
نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس
الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود وظاهر من ان ثبوت شي
لشي فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس
وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول بط اذ لا حقيقة للمعدوم
بل الممتنع حتى يحصل في العقل فيتعين الثاني والمحققون القائلون
بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا اشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك
بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا
الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الا
نطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى و
اجيب بان الوجه ان نحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا
بمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل
علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان
الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشيا يكون على وجهين
احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشيا في القوى المدركة و
الاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا
بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك

حضور

حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي
ضرورة ان انكشاف الشي على الغير لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى
من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من
الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد
ان يكون مثاله حاصلا عنده ولهذا ذهب قائم الرباني عن القول بحصول
صور الاشيا في ذاته وحكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشيا انما هو بحضورها
انفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا
الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقيقة لها تا بتحقق
بتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشيا انما هو بحصول صورها
في جوهر اخر وقوله وحلول المثال مغاير اجواب دخل مقدر توجيهه
ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون
النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة
الممتنعة الحصول للنفس عند تعقلها لها والتالي باطل قطعا وتقرير
الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس و
المثال مغاير للمعلوم اي المثال المخالف له في كثير من الصفات والنفس
النفس تلك الصفات انما كان يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها
حالة فيها لا اشباحها وامثالها وتحرير هذا البحث يستقصى في صدر
الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم
عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علم شيا اتحدت بالعقل
الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين
اي اتحاد الشي بالشي غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف

باختلاف المعقول اتفق القايلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق
بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين
لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد
اولى من مرتبة اخرى فيجوز ان يكون واحد منا يعلم بعلم واحد
بمعلومات لا تتناهى وانه مح ورد عليه بمنع عدم الاولوية في
نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في
حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا واختاره المصنف
بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم
وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين
يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم
بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم
بهذا نفس العلم بذلك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي
في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي تعلقهما
بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك دائما وفيه المطلوب
قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك محال بان يتعلق
بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري
يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم
الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر
المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته وانه
مح بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اثر يعلى اللزوم لجواز

ان

وان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما

ثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فيلزم
في زان يكون واحد منا يعلم واحد علما بمعلومات لا تتناهى وهو محال ورد
عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز
ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره
المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم
وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان
بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء
عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز الانفكاك كما مر
واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي
تعلقهما بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان
للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا عند تعلق العلم الواحد
بهما جواز الانفكاك محال بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلي
الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع ههنا
بخلاف العلم الواحد النظري فانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي
الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته وانه مح بالضرورة الوجدانية واجيب
بمنع اللزوم لجواز ان لا يحصل بنظر واحد علم بمعلومات متعددة ويكون حصول العلم بها حاصلا بنظر واحد اذ لا
مانع من ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالتنبيه ونفي المعارض وكون الحاصل
علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة
فيكون التعلق نفسه او غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون
للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد
حال التفصيل من حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء
من هذا القبيل ولا بملاحظة الاجزاء على التفصيل فما نرى ما ذكره المصنف

في تعدد المحصل منه ان اراد انه قسم العلم بالتعلق ايضاً يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا
علم المجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه وترد بانه ان اراد الجواز الذهني اي
تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه
فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالاً او لا يعلم كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان
مذهب الجاحظ من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال
فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك لئلا يلزم
التغير في علمه تعالى فقالوا ان علمه تعالى في الازل بحدوث الاشياء فيما لا يزال اغنى عن علم بها في زمان
وجودها واما بطلان الشرط فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة متعددة تعلقها بتعدد
المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تتغير صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف
اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا اضافة فاذا
لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة و
ذهب اخرون فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا تتصور هناك اضافة
وذهب اخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال انه هو الكيفية
انه معنى ذات اضافة توجه عليه القيد ذلك الاشكال فقط ومن منهم انه صورة قال
الشيخ توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلين
وتابه بذلك الاشكال الوارد على القائل والى هذا المعنى اشار بقوله فيتوجه
الاشكال مع الاتحاد ويعني في علم الشيء بنفسه بتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال
باجتماع صورتين متماثلين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة
اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة
والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد
يجاب ايضاً بان احد الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك
يتمايزان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان الاتحاد لتغاير الاعتباري كاف

للتحقيق

ولا شك ان كون الشيء [illegible] عالماً بنفسه [illegible] ان يكون [illegible] القدر كاف صح
للتحقيق

للتحقيق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو
عرض لوجوده في محل فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه اذ لا شك انا اذا علمنا
شيئاً بعد ما كنا جاهلين به في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق
عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهراً او عرضاً وما قيل من ان الصورة
المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان
مثلاً وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود
الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب
اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلاً حين كونه معلوماً موجوداً
في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجوداً لا في موضوع فيصدق عليه حد
الجوهر دون العرض والصورة العلمية اعني العلم به فليست موجودة في
الذهن بل في الخارج وعند وجوده الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق
حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها ماهية بالذهن
قائمة بالذهن اعني الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به
وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي
وانفعالي وفرقهما ان العلم اما ان يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج كما اذا
تصورت شيئاً فتفعله ويسمى فعلياً او يكون مستفاداً من وجود المعلوم كما
اذا شاهدت شيئاً فتعقله وهو يسمى انفعالياً او يكون لا هذا ولا ذاك
كما اذا تصورت الامور المستقلة التي ليست فعلاً لك وضروري والمسلم
ستة وكسبي يعني ان العلم ينقسم الى ما حصوله بنظر وفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج
في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسام ستة بديهيات ومشاهدات

وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واقول وجه الضبط ان القضايا
اما التي يكون تصور الطرفين فيها بعد الادراك مع الالتفات وسلامة الالات
كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على الواسطة غير الحس
اولا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة لا تغيب عن العقل
عند تصور الطرفين فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس
اولا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها حاصلا من اخبار جماعة فهي المتواترات
والا فهي المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل
بمجرد تصور الطرفين كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في
ان واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن
محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة
بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال اولان الوهم لا يخلق على احكام مذهب
الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهرة
وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة وان النار حارة او الباطنة وتسمى
وجدانيات والمعلقات منها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية
كشعورنا بذواتنا واحوالنا وتسمى وجدانيات واما الفطريات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة لا تغيب عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا
قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما
المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرار المشاهدة اليه وبالقياس
الخفي المنتج المنتقش فيها وهو ان وقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له
من سبب وان لم تعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب
قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس
ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس

كانت

كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة
قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه اخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت
المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما
الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل
اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره
بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما جانبه الذي على الشمس فيحدس
العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس ما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها
العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بما يحكم الى المشاهدة كثرة تمنع تواطؤهم على
الكذب والمعتبر في الاخبار المتواتر كون المخبر به ممكنا ووقوعه لان الممتنع لا يحصل
لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عنه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان
المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها شيئا فان قيل الخبر يطلع
مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افاده اليقين او قام دليل على صدقه فالعلم
داخل في المتواترات على ما ذكر من وجه العلم وليس متواترا بلا اشتباه قلنا خبر الصادق
وان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات
وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او الحدس
من القرائن وعلى الاول يخرج عن المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات
اعلم ان الحدسيات قد يحصل بتكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي
كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من
فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان
القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما
او اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك
كان القياس المقارن لها في غاية مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها

لكن

وقيل الفرق ان التجربة تتوقف على تكرر الفعل الانساني حتى يحصل المطلب فان
الانسان ما لم يجرب الدواء باستعماله واعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم بالاسهال وعدمه
بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون
الواسطة فيها هو الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات
وان كان حسا اخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات
والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات
نظرا الى ان الواسطة ما كان لازما لتصور الطرفين فكان التصديق فيها لا يفتقر الا الى
تصورهما وان الحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل
فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات
والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصل اللام في الملخص لاشتمال كل منها
على الملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها وتابع بعضهم في كون المجربات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثيرا من العلماء
المدسبات من قبيل الظنيات دواجبت ومكن: اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك
عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وتوهم بعض اصالة موازنة في التطابق تابع
في الدور اشارة الى ما يجب بين المعتزلة والاشاعرة وذلك لان الاشاعرة
قالوا لو على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم
فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما في علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون
علة له فالت الاشاعرة كيف يجوز ان يحكم علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه
يستلزم الدور فاجابوا الجزء بان الاتفق بالتابعية بينهما التأخر حتى يلزم الدور
بل نفس اصالته موازنة في التطابق بمعنى ان كل واحد من العلم والمعلوم والمعلوم
موازنة للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن بالاخر فتوازنا
اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية

عن المعلوم

بقتضيرم

ولانكره اختيارية
فاجاب المعتزلة
بان العلم تابع للمعلوم م

عن العلوم ومثاله ان صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى صورة الفرس هكذا لكن
يصح ان يقال انما كانت هذه الصورة هكذا لانه كان في نفس الامر كذلك ولا يصح ان يقال كان زيد في نفس
الامر كذلك لانه على هذه الصورة فاذا علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك
لان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون علة له ويلزم ان لا يكون علمه فعليا اصلا اقول التابعية بالمعنى الذي
ذكرنا انما يتصور فيما كان للمعلوم تحقق في نفسه مع قطع النظر عن العلم واما العلم الفعلي فلا
ولا بد فيها من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالافكار
بيان ذلك ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان
فيضانها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات فاستعدادها
باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت
في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة
الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لفيضان على النفس الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة
عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقايس بينها استعد
لفيضان صور المشتركات بينها والمميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات
الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل له التصورات والتصديقات
الضرورية واما النظريات فاستعدادها انما هو بهذه الضروريات فانه اذا تأمل
في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا
واسطة واذا تأمل في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا وفي اصطلاح تفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وفي اصطلاح
اخر مفارقة النوعين للادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو القوة
الى صلاح الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او مادة جزئيا او كليا حاضرا او غائبا
حاصلا في ذات المدرك او في الته والادراك بهذا المعنى يتناول
انواعا اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند

المنقوش على الجدار الى هذه
الفرس هكذا صح ان يقال
انما كانت ذات الفرس هو
كذا ولا يصح ان يقال انما كانت
ذات الفرس هكذا لان

تجري في العلوم التصديقية
التي لا بد لها من واقع
يطابقه فان المطابقة
والاصالة فيهما بالمعنى
الذي ذكرنا انما يتصور
فيما بينها وبين الواقع الذي
هو معلومها والعلم الفعلي
انما يكون م م

المدرک لکونه بهیئات مخصوصة من الاین والکم والکیف ومنها التخییل الذی هو ادراک ذلک
الشیء مع تلک الهیئات لکن فی حالة غیبته بعد حضوره والتوهم الذی هو ادراک معان
جزئیة متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذی هو ادراک الکلی ونحوها سواء کان جزئیا او کلیا
وهذا القسم هو المسمی بالعلم فیکون اخص مطلقا من ادراک بهذا المعنی فالادراک
بهذا المعنی یفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثانی هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنی یفارق
العلم مفارقة النوعین المندرجین تحت جنس واحد لاندراجهما تحت ادراک بالمعنی الاول
فالادراک شیء واحد المتن فاصل لیفارق والتقدیر لیفارقه الادراک وتعلقه علی
التمام بالعلة یستلزم تعلقه کذلک بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهیتها من
حیث هی او باعتبار آخر وهو لا یستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان یکون
المعلول لازما بینا لماهیة العلة بمعنی انه یلزم من تصور ماهیة العلة تصور ماهیة المعلول
وذکر فی الملخص انا متی عقلنا العلة بکنهها فقد حصل فی الذهن ماهیة موجبة لماهیة المعلول
ومتی کان کذلک کان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء علی
القول بان التعقل یستدعی حصول ماهیة مساویة للمعقول فی العاقل اقول
وفیه نظر لان تصور العلة انما یوجب تصور المعلول اذا کانت العلة بوجودها الذهنی علة لوجود
المعلول فی الذهن وحینئذ یکون المعلول لازما بینا للعلة وقد استشعر قوله متی
عقلنا العلة بکنهها فقد حصل فی الذهن ماهیة موجبة لماهیة المعلول فقد حصل
فی الذهن ماهیة اذا تحققت فی الخارج تحققت المعلول فی الخارج بمعنی کون ماهیة
العلة موجبة لماهیة المعلول ان العلة بوجودها الخارجی یستلزم وجود المعلول فی الخارج
لا انها بوجودها الذهنی یستلزم وجود المعلول فی الذهن وهذا هو المطلوب واما
بماهیتها من حیث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا اعلم فقد یستلزم
تعلق العلم بالمعلول لکن لا مطلقا بل من حیث هو لازم للعلة او معلول لها فان قیل
ان الملزومیة واللازمیة والعلیة والمعلولیة من المتضایفات التی لا یتصور

ولا یصدق

ولا یصدق تعقلها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بماهیتها ولوازمها وعوارضها و
ملزوماتها ومعروضاتها وما لها فی نفسها وما لها بالقیاس الی غیرها وهذا علم تام بالعلة
بالمعلول لا یستلزم العلم التام بالعلة کما هو المشهور وقد یقال یستلزم تعلق العلم بالمعلول
کذلک ای علی الوجه التام ولا عکس یعنی ان العلم بالمعلول لا یستلزم العلم التام بالعلة
کما هو المشهور وقد یقال العلم بالمعلول من جمیع الوجوه المذکورة یستلزم العلم بالعلة
کذلک لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قیل معروضات العلة
لیست ملزومة للمعلول قلنا کذلک عوارض المعلول لیست من لوازم العلة علی ان
هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة یستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم فی امور
متعددة کاثبات علمه تعالی بالموجودات لکونه عالما بذاته واثبات علم غیره
من المجردات بمعلولاته کذلک بالمعنی وذلک من المواضع التی یستدل فیها بالعلم بالعلة
علی العلم بالمعلول فان لم یمنع کون المبدأ الاول تعالی عالما لذاته من جمیع تلک الوجوه
فقد یمنع ذلک فی غیره فلا یتم مقصودهم فیه فالصواب ان یقال ان العلم بوجود العلة
التامة یستلزم العلم بوجود المعلول المعین ولا عکس لان العلم بوجود المعلول المعین
لا یستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب فی ذلک ان العلة التامة بکون خصوصها مقتضیة
لمعلول مخصوص والمعلول الخاص یستدعی لامکانه نظرا فالمعلولیة مستندة ۷
الی الامکان ذات مخصوصة ولا شک ان الامکان لا یستدعی علة مخصوصة
وقد قیل فالعلم بالعلة مستلزم العلم بماهیة المعلول وانیته والعلم بالمعلول یستلزم
العلم بانیة العلة دون ماهیتها وجزم حکم بان الاستدلال بالعلة مستلزم علما
تاما والاستدلال بالمعلول یستلزم علما ناقصا اقول وفیه النظر المذکور آنفا
فان اقتضاء العلة معلولها انما هو بحسب التحقق الخارجی وذلک لا یفید استلزام
العلم للعلم بالمعلول انما المفید لذلک هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهنی نعم اذا علم

الی خصوصیة الذات التی
لا یتصور اقتضاؤها
الا لشیء مخصوص
والمعلولیة مستندة م
۸

ان شئت لا علم بانه لب وعلم مع ذلك ان ا موجود علم ان ب ايضا موجود وما علم ان
خصوصية ذات ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب ايضا موجود
ما علم ان خصوصية ب موجود ولا يعلم ان ا موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير
ا فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية
المعلول فلا سبيل الى استنباطه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة
كما ذكره ومراتب ثلث اى مراتب العلم ثلث الاول كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما
من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما فى العقل بالفعل وقد تكون
بعيدة منه كما فى العقل الهيولانى وقد تكون متوسطة كما فى العقل بالملكة وانما جعل
الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط الذى هو مع عدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا
الى ان استعداد الشيء كانه هو ولا يخفى ان عد القريب من تلك المراتب اولى الثانية
العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض
الذى هو حالة التفصيل الثالث العلم التفصيلى وهو ان يعلم الاشياء متمايزة فى العقل
منفصلا بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالى كمن يعلم مسائل ثم غفل
عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب فى ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده
حالة بسيطة هى مبدأ تفاصيل تلك المسألة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هى بالفعل
من وجه بالقوة من وجه آخر فانه عالم بالفعل نظرا الى العلم الاجمالي من حيث هى جملة وعالم بالقوة
ونظرا الى التفاصيل التى فى ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم
الاجمالي باطلة بوجهين الاول ان تلك التفاصيل وان كانت معلومة وجب
ان يتميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلا وان ~~لم يكن معلومة تفصيلا~~
فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل
حاصلة فى الذهن مجتمعة لكن العقل لم يلتفت نظرا الى كل واحد منها على حدة

ولم يلتفت

قوله [illegible] لو لم يكن معلومة لم يكن العلم
بها حاصلا اصلا نعم لو كان [illegible]
[illegible] معلومة تفصيلا

ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع فى المسألة فربما نسيها فينبه وحدق النظر
الى كل واحد من المعلومات التى فى تلك المسألة حصل له فى العلم بها مرتبة اخرى مفصلة
متميزة بالبديهة عن الاولى التى هى علم بتلك التفاصيل ايضا ولاحظ لها اجمالا او
نظرنا تبين المرتبتين من الاحساسات فانا نرى جماعة دفعة ثم قد ندقق النظر
اليها فلا نجد فى الابتداء حالة اجمالية وبعد التدقيق حالة اخرى تفصيلية الاولى ولا شك
ان الحاصل تلك الجماعة حاصل فى الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم
الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثانى انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور
مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية فى الماهية
لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة
بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي
الا ذلك اعترض ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل واحد
معلوم بها بصورة ويتميز عما عداه ثم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة
كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هى وتارة مرتبة فى
الزمان كما اذا تصور جزءا جزءا واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكره
من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذى ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى
مرتبة فلا نزاع الا ان الاجمال والتفصيل بذلك الذى ذكر من حصول هذا المعنى
لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى
هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع فى زمان واحد وقد
لا تجتمع بل تتعاقب وذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلا الحالين علم
تفصيلى بالحقيقة والخلاف فى التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا
باعتبار اختلافهما بمغايرتها المعلومات واما قاله من انه يعلم عقيب السؤال
عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لنزاع على تقرير مردود بان ذلك الجواب حقيقة

وما يتبعه اللازم وهو ان الشيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال
هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الملزوم فهو مجهول في تلك الحالة ونظير
ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها الشيء المحرك للبدن فان لازمها اعني
كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تتوقف لعلها بوجه آخر فبطل قوله
وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب
بحقيقته حصل في الذهن له صورة واحدة هي كثيرة من جهة انه متعدد وجب تلك
الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع
حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه
اليها وفصلها صارت محضرة بالبال ملحوظة قصدا متميزة بعضها من بعض
انكشف تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور
الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم
واذا علم المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ضمنا بلا قصد
واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه
الاول فللعلم بالقياس الى المعلوم مرتبتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي
كما ذكرناه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام
فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا بعنوان عارض من عوارضه فان
ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما
بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك
انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم لنا في هذه الحالة
الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة
لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها ولا شك ان المفهوم الكلي قد يلاحظ
في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة بلا ملاحظة

افراده

افراده فيصح ان يحكم على تلك الافراد دونه وذو السبب انما يعلم به كليا اشارة الى
مقدمتين مشهورتين بين القوم الاولى ان العلم الذي بذي السبب لا يحصل الا من العلم
بسببه الثانية ان العلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن
اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر
واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده
بالحس او الالهام او الكشف او الحدس او اخبار من علم صدقه او برهان مع عدم العلم بالسبب
فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا
ينافيه ايضا وايضا البرهان الآني الاستدلال بالمعلول على العلة واجيب بان المراد ان
ذا السبب لا يعلم على النظر بما يتعلق بذاته المفهومة المتعينة الا بالسبب واما ان الحكم
اذ الامكن الحكم باحد طرفيه ضرورة لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول
اعني نظر الخصوصية المحسوس وما علم بالالهام او الكشف او الحدس وبالقيد الثاني اعني متعين البرهان
الآني فانه لا يصدق على العلة معينة كما عرفت وعلى الثاني نقضا بان من علم ان الالف
مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء
وهو جزئي لان نفس تصوره ومعناه لا يمنع من الشركة والعلم بعلوته عن الالف وهو ايضا
كلي ايضا لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي
كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يتم اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا
الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال
لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وكذا ان قوله والصحيح الى هاهنا مستنبط من ان المطلق انه لا برهان على الشخص من
حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل
اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان
والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى

علم م

المخصوصة

يكون

بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان
للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة
واختاره المحاسبي العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
والمراد من الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة
وانما اعتبر قيد سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى
ان النايم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيرها هو مناط
التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجواهر المجردة المقابلة للنفس وقد يطلق
على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك
المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار
تاثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل به جوهرها من التعقلات
قوة تسمى عقلا نظريا وله اربع مراتب ولها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل
جوهره تاثيرا اختياريا وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة
ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب
اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط
او بعيد فالبعيد هو محض قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيولانيا
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها
ويسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في
سائر المراتب يطلق الاسما على مراتب النفس وعلى النفس الناطقة في تلك
المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم
المطلق للبسائط وكالعناصر للمواليد ليست خالية عن الصور كالهيولى
ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد ذاتها خالية عنها اذ ليس شي منها

ماخوذ فيها

ماخوذا فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد ذاتها خالية عنها اذ ليس وان لم يخل عنها
انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول
الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان الاستعداد للانتقال
الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها
وجود الانتقال اليها بناء على قربه به كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل
مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب هو الاقتدار على استحضار
النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة عنده و
الالتفات اليها كالقادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة
فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة
الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعداد
ان لاستحصاله ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر
في الحدوث عن العقل المسمى المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات
كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى
ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التاخر في
الحدوث فجعلها مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعلها مرتبة
ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يتوهم بالقياس
الى جميع المدركات معا وهو ان يحضر جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شي
منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار وبعضهم جوزه في الدار الدنيا
لنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم
قد نفضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما
واما مراتب العقل العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية
والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونقض

اما رشو انظر عن عالم الغيب ثانيها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي
النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى عقيب اكتساب ملكة الاتصال
والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله
حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في
علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فايض من جانب قدسه والاعتقاد
مرادف لاحدهما فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على
التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا
او غير ثابت وهذا اشهر او غير مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني التصديق
الذي قد بين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد
في العموم والخصوص بحسب اصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم
وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب
والتقليد بخلاف العلم في هذا الكلام تمحل لان المتبادر منه ان يكون النسبة
الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بعين واحد وليس
كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم
اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور
واليقين اللهم ان يكتفى بالعموم والعموم من وجه ويقع فيه التضاد خلاف
العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد بمعنى قد يكون اعتقاد ضد
الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب تلك النسبة ويتعلق
الآخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران
وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز توارده
عليه متعاقبين بخلاف العلم الاعتقاد بالمعنى الثاني لان الادراك
المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما والاعتقاد
بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق

احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر بسلب تلك النسبة
والاعتقاد وان كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة
العلم وقريب منه وهو النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى هذه الحالة
احوال لها الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو
وهو زوال الصورة عنها بحيث تتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك
جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن
من ملاحظتها ادراكها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها من خزانتها ايضا فالسهو
هو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيها زوال الصورة من وجه
وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها
عن خزانتها اعني العقل المجرد اجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الملكة
التي بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد كما يتعلق المجرد خزانة المعقولات
النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة
وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن
بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر
وقد يصح تعلق كل منهما بالآخر اي يصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر وح
لا يكون بين العلم والمعلوم مغايرة الا بالاعتبار اذ لا حاجة ح الى صورة
اخرى من المعلوم في العلم كما هو عند علم النفس بذاتها ولسائر صفاتها القائمة
بذاتها اقوى ذلك كلام وتعلق العلم التصوري بالعلم التصوري او التصديقي
وكذا تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان
نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور
او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة اخرى منتزعة
منها كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا

[illegible]

اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الانفعال كان يحكم على
تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم بالمحكوم
عليه من قبيل تعلق التصور والتصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم
متحدا بالمعلوم بالذات متغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم
به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك
ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى يقابلهما وبآخر فهم لان الجهل
يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم والاعتقاد عما من
شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة
العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف
ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه
جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى
الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب
والسلب اعتقادا راجحا لا ينفك النفس معه عن الطرف الاخر وهو عدم اعتقاد
الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد
راجح بلا جزم وهو المراد من قولنا احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وظهر
علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة
جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل ضده تشير الى كيفية اكتساب
النظري من الضروري ولا خفاء ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدأ يتفق
بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادي لا يوصل اليه كيف اتفقت بل لا بد
من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب
امور حاصلة ليحصل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي وتلك
الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين بعض الشرائط الخ

المنتج

المنتج في الانتاج افاد ما علما ضرورة من غير تكلف واما اذا فسدت احدهما او كلاهما
فلا يفيد ان علما ضرورة بل لا يستلزم العلم بل قد يحصل بها العلم كما اذا قيل
كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم
كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان
الخلل مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة وكلتاهما
فاسدة فلا يفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان
كاتب وبعض الانسان شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر
ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم من النظر الصحيح اي بعدما
ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى
ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه
المسألة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح
باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى
ابتداء وليس بينها علاقة في وجود شيء الاخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها
عقيب بعض اخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه
يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى ذلك خارقا للعادة ولا شك ان
العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة
الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان مبدأ الفياض
لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على
الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث
فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا
مبني على اصلهم وهو ان الافعال الاختيارية صادرة عنا بالمباشرة

إن لم يمكن صدوره عنا بتوسط فعل آخر منا وإما متولد إن كان بتوسط فعل
آخر منا فزعموا أن العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي
هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وأرادوا بالفعل ههنا
الأثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير لئلا يرد الاعتراض بأن العلم ليس بفعل وكذا النظر
على بعض التفاسير لا يقال إن الحركة أيضا ليست كذلك وقد اتفقوا على أن
حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض أصحابنا بعد
إبطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بأن تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا
فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية وأجابت المعتزلة عنه بأن هذا
لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فإنا إنما قلنا بعدم توليد التذكر
لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر وهي عدم المقدورية فإن التذكر فإنه يقع
بطريق الضرورة بلا اختيار فيكون من أفعاله تعالى فلو كان مولدا
للعلم بالمتذكر فيه لكان ذلك العلم أيضا من أفعاله تعالى فلم يصح التكليف
به إذ هو تكليف بفعل الغير فإن صح ما ذكرناه من عدم مقدورية
التذكر بطل القياس لأن العلة غير مشتركة وإلا امتنع الحكم الذي هو عدم
التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فإن أبا هاشم صرح بأن تذكر
الساهي للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع به لأن ذلك إنما
يكون من فعل الله تعالى والذي يفعل العبد بقصده واختياره فهو يولده
لأن ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وأيضا التذكر إنما يكون بعد
حصول حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا
يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم هذا المحال أقول الحق
أن المتذكر فيه إن كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم
به ولا تذكر اللزوم لتحصيل الحاصل وإن كان معلوما غير مشاهد لها

فهو يفيد

فهو يفيد تذكره وإن صار منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المصنف
أن حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض أن ذلك الوجوب بطريق
الإيجاب كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وبينهما
مذهب آخر اختاره الإمام الرازي فيحتمل أن يكون هو مختار المصنف وهو أن
وهو أن حصول العلم في النظر الصحيح واجب لا يتم لازم عقلا غير متولد منه
واستدل الإمام على الأول بأنا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم متغير وكل
متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع
أن لا يعلم أن العالم حادث وأما على أنه غير متولد فبأن جميع الممكنات إلى
الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد
واعلم أن هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى
ابتداء وإنما يصح إذا حذف قيد الابتداء في استناد الأشياء إلى الله تعالى وجوز
أن يكون لقدرة البعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفها عنه عقلا فيكون
بعضها متولدا من بعض وإن كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في أفعال
العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الأفعال عن بعض لا ينافي قدرة
المختار على ذلك الفعل الواجب إذ يمكن أن يفعل بإيجاد موجبه وأن يترك بأن
لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الأشعري
ومع تعاليه النظر صادر بإيجاد الله تعالى موجب للعلم بالمنظور فيه إيجابا عقليا
بحيث يستحيل أن ينفك عنه ولا حاجة إلى المعلم لغير أن النظر الصحيح كاف
في معرفة الله تعالى ولا حاجة إلى المعلم يرشدنا خلافا للملاحدة لنا وجوه الأول
أنه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الإطلاق سواء في المعارف
الإلهية أو غيرها وسواء كان معه معلم أو لا الثاني أن الناظر المعلم لكونه ناظرا في
معرفة الله تعالى يحتاج إلى معلم آخر ويتسلسل وأجيب عنه بأنه قد يكون مكملا
عقله لكونه مؤيدا من عند الله تعالى بتأييده تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته

مستندة صح

فی معرفة الله تعالی او ننتهی سلسلة الاحتیاج الی البشر الذی یعلم الاشیاء بالوحی الثالث

ان صدق المعلم ولابد من ان یعلم باخباره بصدقه فی اقواله کلها حتی یتحقق عندنا

صدقه فی هذا الاخبار والا نعلم صدقه فیما اخبر عن الله تعالی ینظر العقل فیه کفایة

فی معرفة الامور الالهیة فلا حاجة الی المعلم مقدمات یعلم بالعقل منها صدقه

واجیب بانه قد یدرک العقل تولیة فی العلم بصدقه بان یضع المعلم مقدمات

یعلم بالعقل منها صدقه فیکون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور

ولا کفایة اقول لهم ان یجیبوا بان صدق المعلم لیس من المعارف الالهیة التی

ندعی عدم استقلال العقل فیها لان مرادنا بالمعارف الالهیة الامور الغایبة

عن الحواس وصدق المعلم مما یهتدی الیه بشاهدة قراین الاحوال وبهذا یخرج

الجواب عن الوجه الاول الذی هو معتمد الاصحاب فی الرد علیهم بان یقال

ذاته تعالی لکونه مجردا غایبا عن الحواس لا یوجد مقدمات ضروریة مناسبة للعلم بذاته

وباحوال ذاته حتی یستنتج منها بالنظر فان طریق حصول علوم الضروریة کما ذکرنا

انما هو الاحساس بالجزئیات والتنبه لما بینها من المشارکات والمباینات

حتی یفیض من المبدا الفیاض العلوم الکلیة من التصورات والتصدیقات

ولاشک ان تلک العلوم الغایبة لا تتعلق بالاحوال المحسوسة فلابد من

معلم مؤید من عند الله حتی تتبین لنا العلوم المتعلقة بالاحوال المحسوسة فینا من

التصورات والتصدیقات حتی یحصل لنا مادة النظر فی المعارف الالهیة اذ

قد تبین ان النظر لابد له من مادة هی العلوم الضروریة والتصدیقیة المناسبة

للمطلوب فطریق الرد علیهم ان یقال ذلک المعلم هو النبی علیه السلام ولا شک فی

الاحتیاج الیه وبهذا یخرج الجواب عما قیل ان مرادهم بالاحتیاج الی المعلم

هو الاحتیاج فی حصول النجاة بمعنی ان معرفة الصانع بالنظر لا یفید النجاة

ما لم یتصل به تعلیم وتعلم ولم یکن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره علیه السلام قال علیه السلام

امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله فان کثیرا منهم کانوا

الحدیث

يقولون

يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا منه ما كان يقبل قولهم بان ذلك المعلم هو النبي عليه السلام

ولكن يراد الامام ومرشده الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طرق

الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول

ان كثرة الخلاف بين العقلاء في المعارف كثرة لا تحصى ولو كان العقل الناظر

باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها

متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك

الانظار الصادرة منهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل

الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده والوجه الثاني ان

الناس محتاجون الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفي فيها باوفي ظن كالنحو

والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم

العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب

بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه لا بمعنى

الامتناع بدونه فلا نسلم لا يفيده وليكن تم لا يجد العلوم من نفس لابد ان يرتب

العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم

بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستند اليها من

الكسبيات لكان كل من العلم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع

النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة بما يستنتج منها

وذلك لفقدان الترتيب فيما بينهما على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي

علموا انها يجهلوا شرط عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا النظر

صحيحا كان او فاسدا البديهة ارتباط العلم بحضورها والغفلة وعدم النوم

والغفلة ونحو ذلك امر من احدهما عدم غاية النظر عن عدم العلم بالمطلوب

غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير منحصر في طلب مطلوب

ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا تحصيله تحصيل ثانيا والنظر يلزم تحصيل الحاصل واما
على ان العلم بالمطلوب من دليل ربما يتنظر في دليل آخر على ذلك المطلوب فيمتنع العلم بذلك المطلوب
بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم بذلك المطلوب الحاصل باحد الدليلين
يخالف الحاصل بالآخر اما شخصا او نوعا واجيب بان ذلك اجتماع للمثلين وتعدد
الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب الثالث وشرط ايضا سبق العلم
بالمطلوب والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم
العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز
النظر فيه ليؤدي الى اليقين واشتراط الى مثل الاذ ليس معلوما على اليقين وكذا الحال فيما
اذا عرفت المطلوب بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض
اعتباراتها فانه يجوز ان يتطلب المعرفة بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت
ببعض اعتبارات الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فان الجهل المركب
بالمطلوب ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن النظر ومع وجود
الصارف عن النظر مع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور
ان يقع ذلك الجاهل معتقده ويتوجه الى طلب مباديه المؤدية الى العلم
كيف وهو جازم بحكمه غافل عنه [illegible] ربما ينظر في مقدمات حاصلة
عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما تؤدي اليه فادته الى اليقين
بخلاف اعتقاده فيزول عنه الجهل المركب واما اتفاق المبادي مرتبة ونظم
والانتقال منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر وزاد المص شرطا ثالثا
وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمطلوب اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اولا
ورد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما نظر في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة
اليه ورتبها فادته الى المطلوب كما ذكرنا الثاني والثالث ما يتوقف عليه العقليان
وانتفاء الضد المطلوب لتقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان

وجوب

وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول
والاشاعرة الى الثاني واختاره المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى
ودفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى التي تتوقف على النظر
لانها ليست بضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه
ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف
عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله لوجوب
ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف به اي
بالنظر واجبا عقلا واما ان شكر الله واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا
ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة
وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية مما لا يحصى كثرة ولا شك
في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى
منعمه ولم يعترف له بانعامه ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته
استحق الذم عند العقلاء قاطبة واستحق سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي
الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا
فلان العاقل اذا رأى نفسه مستغرقة في نعم جسام يجوز ان يكون المنعم بها عليه قد
اراد الشكر منه عليها فعند ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة
وسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو ضرر فان لم يدفعه
كان مستحقا للذم عند العقلاء فهما واجبان عقليان اي شكر الله تعالى ودفع
الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة الله تعالى اذ اذا لم يعرف
لم يتصور ان يشكره واذا عرف بصفات الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام
لا وعلم ايضا انه كيف يشكره فيندفع الخوف ويتم الشكر فتكون معرفة الله
ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلا الثاني
ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني

ممتنع على تقدير ثبوته فتعين الاول والثاني بقوله ولا امتناع فيه المطلوب
على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي ممتنع
على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق
الرسول صلعم اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب معرفة الله تعالى ثابتا بالشرع
لتوقف وجوبه على العلم بوجوبه بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم
بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزاته بانها فعل صادر من الله تعالى لتصديقه
له ووجوب النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه
في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل
فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول
انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف
وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب
النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر
في معجزتك واما لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة
فلزم افحام الانبياء عليهم السلام اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة
وذلك باطل اجماعا وكذلك يستلزم اعني كون وجوب النظر شرعيا
فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع قطعنا عن حاله ادى الى بطلانه
وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاؤه
مسلم لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء عليهم السلام اما انتفاؤه على تقدير
ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لا يقال كل ما يستلزم
المحال فثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا
لذاته يستلزم انتفاءه ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء
لان ثبوته يستلزم المحال الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المحال فثبوته يقتضي
ثبوت المحال وثبوت المحال لا يقتضي انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه

لا يقال

لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت على جميع التقادير ومن
جملتها تقدير ثبوته ايضا فيقتضي انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على
جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المحال ليس من التقادير الواقعة
في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على الحكم
الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلانه
اذ النظر وان كان يدفع خوف العقاب لكن احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب
بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم
يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم
اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية
الضلال فيهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء والثاني
شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي
والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها
ويلزم التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو
عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان لا لفائدة يلزم
العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه
عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه منتف بلا خلاف او في الاخرة والاستقلال للعقل
فيها والنفي الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال انه لا يقع
لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزاين رحمة الله تعالى
ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة السلطان يملك المشارق
والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخاير فتناول لقمة ثم طفق يذكرها
على رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك انملة شكرا عليها ولا شك ان ذلك

من بعد استهزا انشكر العبد اولى لكونه استهزا او لان الدنيا وما فيها اقل عند الله

من تلك اللقمة عند الملك ولا باتى به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك

الانامل بالفلس الى ملك ملكك ولانه تصرف فى ملك الغير ولو سلم فلا نم

توقفها على المعرفة المستفادة عن النظر لم يكفى فيها المعرفة السابقة على النظر

الذى هو شرط النظر وعلى تقدير توقفها على معرفة غير السابقة فلا نم ان المعرفة

متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه

البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية

ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب

المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن فى النسبة او بحال علم المعرفة المقطع

بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم ان ما يتوقف

عليه الواجب فهو واجب فلم قلتم فى بيانه اذ لو توقف واجب مطلق على شرط ولم

يكن ذلك الشرط واجبا لجاز تركه وقد فرضنا تركه ففى زمان تركه وعدمه لا يجوز

ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب

ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف

عليه محال محال وانما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا فى زمان عدمه والفرق بينهما

ظاهر ثم اقول يمكنهم تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب

المطلق على شىء وكان ذلك الشىء جائز الترك لزم امكان تحقق

الموقوف بدون الموقوف عليه هذا خلف وايضا التكليف بالمحال جائز

وايجاب المعرفة بانا نتكلم على اصلنا وبتقدير الوجوب بدفع الخوف لاعتقادنا

انه مصيب واحتمال الخطأ فى نفس الامر لا يقدح فى ذلك والمراد بالتعذيب

الدنيوى والمراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما فى الهداية ونفس الشكر

مع كونه مشتملا على مشقة فايدة حاصلة لانه تقرب الى حضرة المنعم

ونوجه

ونوجه المرء واشتغال به فهو واجب لذاته لا لما يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل

بامر الاخرة فهو ممنوع لان الثواب والاغراض واجبة عندنا عقلا كما سيأتى ولا يتصور

ذلك الا باستقلاله فى ادراك الاحكام والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية

بل لا بد فيه من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم

وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر لتميز صحيحها عن فاسدها وايضا المراد انه

لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس

شىء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة

ومخاطرات كثيرة فلا يتيسر الا لبعض فهو فى حكم ما لا يكون مقدورا لنا والمراد بالواجب

المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجه مما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد

بوجود النصاب لا ما يكون وجوبه واجبا على كل تقدير والا لما كان شىء من الواجبات

مطلقا اذ لا يجب على كل تقدير والاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا

واعترضوا على الوجه الثانى بانا وان لم نقل بالالزام اى ما ذكرتم من لزوم

افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا والوجوب النظرى

العقلى الذى هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل

فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر والاستدلال عليه بعقد

مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان

ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم يجب على

ولا يجب على ما لم انظر لا يقال مدلول وجوب النظر من القضايا التى

قياساتها معها فيصح النظر فيها للعاقل مقدمات تنساق ذهنه اليها بلا تكلف

وتقيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب

النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طريقه من تلك المقدمات لانا نقول كونه

فطرى القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار بالطل

قطعا وعلى تقدير تحقيره بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يسمع الى الرسل
وكلامه الذي اراد به التنبيه ولا اثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد
وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما
ثانيا فبالحل وهو ان قول المكلف لا امتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل
لا امتناع منه ما لم يجب عليه ممكن وجوبه بالنزاع ثابت في نفس الامر سواء
نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فلنا ان نقول ليس لك الامتناع
عن النظر لانه واجب عليك شرعا فيتعين عليك الاتيان به لا يسوغ لك
اهماله لا يقال ح يلزم تكليف العاقل الغافل بالوجوب لانا نقول الغافل
الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا
وهذا فاهم قد خوطب من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار
مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل اليقين يندفع
الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم النظر باطل لان
الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب
والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول
الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة
نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله الى آثار رحمة الله
كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر
للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن
لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة
فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر
غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني

وهو المعتمد

وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة
وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وهو ظني لما عرفت من
احتمال صيغة الامر غير الوجوب لان العلم قد يطلق على الظن الغالب
وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر ومن لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه بعضها
بالمقايسة الى الاعتراضات المورودة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص
بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها
كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى اياه وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة
اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان
من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه تعالى اياه وهو الغافل بعينه والجواب بان
المقدم من القائل بان تكليف غير العارف باطل لان تكليف الغافل ممنوع
اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل
من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني
منع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك التقرير
النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع علمهم بغفلتهم
عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية
جهدهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت
المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم والجواب بانهم كانوا يعلمون
الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير
فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير
غاية ما في الباب انهم قد عجزوا عن التحرير والتوضيح للمقاصد الممكنة
والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان
المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي تقدير معها على التحرير والتقرير ودفع

الشبه والشكوك والتفصيل للدلايل الدالة عليها التي تفيد رسوخها على ذلك
او ندعي ان البرهان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيتموه
اعم من الفرض العيني وفرض الكفاية والحاصل ان العلم فرض على وجهين احدهما
فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية
وهو حاصل للعلماء في الاعصار الثلاث الثالث انا لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان
يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان
المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء
بل هي مقدورة بايجاب السبب المستلزم اياها فالتكليف بها ايجاب السبب المقدور
الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور
له بذاته فاذا امر به فقد امر بما هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب
السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة بما ذكرنا من الدليل
الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة الاول على انه ليس بواجب شرعا بل منهي عنه
شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقايد الدينية
والمسايل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي عليه السلام والصحابة رضوان
الله عليهم الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا
لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسايل الفقهية على اختلاف
اصنافها وكل بدعة ردة لانه قال عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو
رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر عنهم كانوا يبحثون
عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بها ويقررونها مع المنكرين
والقرآن مملو منه وجل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما نطق
به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات
وتنوير المسايل وثبوت المذاهب وتفصيل الدلايل وتلخيص السؤال

والجواب

والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيل والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس
وقوة الاذهان وحدة الطباع ومشاهدة الوحي المقتضي لفيضان الانوار
على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى ان يعرض لهم من
شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايقاعهم بكثرة الشبهات
في زماننا مما حدث في كل حين فاحتيج فيها بالتدريج كما حدث في الاعصار
المتاخرة فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه دون
زمانهم وذلك كما دونوا الفقه ولم يحرروا اقسامه وارباعا وابوابا وفصولا ولم
يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والمنع
والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات
الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام
وان ادعيتم ان الاشتغال بمسائل هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة
مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها انه
عليه السلام نهى عن الجدال كما في مسألة القدر روي انه عليه السلام خرج على اصحابه فرآهم
يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان
قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر
القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدال فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب
بان ذلك النهي الوارد عن الجدال انما هو حيث كان الجدال تعنتا ولجا
جا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع (اي عناد)
العقايد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال
الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون
وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع
في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل

لا مأمور به كما قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن والتقوى وجادله الرسول
لابن الزبعرى وعلى علم المقدرين مشهورة روى انه لما نزل قوله تعالى انكم و
ما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افترى
هم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروى
ان شخصا قال لي الملك حركاته وسكناته وطلاق زوجته وعتق امته وقال
عليه السلام املكتها دون الله او مع الله فان ملكتها دون الله فقد اثبت دون
الله مالكا وان ملكتها مع الله فقد اثبت له شريكا والنهي النظر غير الجدل
فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل
منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في
خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه
واما قوله عليكم بدين العجائز ولا شك انه نهي بطريق التقليد اذ لا قدرة
لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث
ما ثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري
فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين
فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم
يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها
فقال عليكم بدين العجائز وان سلم صحته فالمراد التفويض الى الله سبحانه
فيما قضاه او امضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر
والاقتصار على مجرد التقليد ثم ان خبر الاحاد لا يعارض القواطع ولما
استدل المصنف بقبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد
ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل
والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وضابطه اي ما يتألف منه ملزوم

العلم

العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة
من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف محال لاستحالة الدور فان النقلي
الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا
يستفاد من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لابد ان
يستفاد من النقل فيلزم الدور من ثبت القسمة اراد بالنقلي الصرف
ما يكون جميع مقدمات القريبة نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى
افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله و
رسوله فان له نار جهنم وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف
اليه بعض مقدماته البعيدة عقلية ظاهر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه
وقد يفيد اللفظ القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في
افادة العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي التعيين
لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في الكلام المطابق
لمعانيها المفهومة وبارادة المتكلم تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم
بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط
والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم نقل النقل الى معنى اخر
وعلى عدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا
بطريق التجوز في المعنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء
يتغير به المعنى وعلى تخصيص عدم ما ظاهره العموم الافراد والاوقات بالبعض
من ذلك بان يراد من الاول ام ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان
انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يغير المعنى عن
ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائها

بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لابد من
العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي بل يجب ان
يأول من معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله وتركيبا يعلم عنه التعارض مثل
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس في حقه تعالى فيأول
الاستواء بالاستيلاء ويجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل
النقلي لانه لو افاد لزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه
وانتهائه بالاخرة اليه كما سبق من انه اذ لابد من معرفة صدق النقل بدليل
عقلي ففي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا ثم ما
يفيد وجوده الى علمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير متعين اذ الغاية
عدم الوجدان مع ان المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان
لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ
من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكا
كثر القواعد الصرف والنحو في وضع ماهيات المفردات وهيئات التركيب والعلم
بالارادة تحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل
على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء
ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول
عم في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها
وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل ونحوها فانها معلوم
الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب
المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه
الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة
وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض

قايم

قايم اذ الجزم بتقديم مرجح الدليل العقلي او بمعونة القراين قلنا اما في الشرعيات
فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم
بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض
وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل
افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة
اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم التعارض وثبوتها لا على العلم بانتفائه
اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا
عن العلم بذلك وهو قياس وقسيماه يعني ان طريق العلم والظن على ثلثة اقسام
قياس واستقراء وتمثيل وجه الحصر انه لابد ان يكون بين الموصل وبين الموصل
اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما
باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات
المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة ومرجع الاقترانيات الشرطية
فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل
او باستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى
سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء
والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد استدل باحد المتساويين
على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب
بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته
التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان
كان النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي [illegible]
كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود
ولكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو الاقتراني والاول
باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة

خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة
الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الواسطة الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة
لان الاوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم
به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به
في الكبرى محكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة
اعني باعتبار الهيئة الحاصلة للكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال
ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني
الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي
والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا
او تأثيرا اخر غير التصديق اي التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر
والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينا
فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فا
لمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر
والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة
والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل قد يقال لما جعل المسلمات
الشاملة لمادتي القياسين واحدا منهما فلتجعل في المادة القريبة ايضا قسما
واحدا مفيدا للجزم في التسليم لا يقال الجزم في القياسين ينقسم الى يقيني وغيره
لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق
تحكم ايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة
واربعة ولا اختصاص بهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم
الى هذه الاقسام والثاني متصل نتيجة امران وكذا اعني الحقيقي من
المنفصل ومنه الحقيقي يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج
قسمان منه احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين الثاني

والثاني

والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم
مما يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني
فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم
صدق لازم ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا
انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك
ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل
من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء
نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع
الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين
يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين
لا يستدعي عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي
فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع
بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخر ان يفيد الظن ونقائض
هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل
والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كل واحد
لكلي ليثبت حكمها في ذلك الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات
وثبوت الحكم في كل منها وهذا النوع من القياس الاقتراني الشرطي
يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم
ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد
وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد وهذا يفيد الحكم
اليقيني ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل
حيوان يحرك الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال

الحيوان الذي لم يتفق بخلاف ذلك التمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ
واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في ذلك الحكم لاشتراكهما في معنى جامع بينهما
ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني
فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان يكون الجامع علة او يكون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا فان ثبت ان الوصف الجامع علة
مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا بل
يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي
على جزئياته ويكون ذكر الصورة بكون الحكم ثابتا فيها لغوا الا في زيادة اصلا
واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيهما مذكوره في غير هذه
الفن اي من المنطق فلا وجه لايراده ههنا زايدا على ما ذكرنا ههنا والتعقل
والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان ثبت
عروض الوضع للمجرد ولا تركيب بالاتصال في الاستلزام التجرد وصحة المعقولية
المستلزمة لامكان المصاحبة فيعرف ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل و
التعقل عبارة عن ادراك شيء لم يوجد العوارض الجزئية التي تلحق
بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والوضع وغير ذلك والتجرد
عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة
واللام اقرارا ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة
المعقول في العاقل وكل ما هو محل لصورة المعقول فهو مجرد ولانه لو كان
ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسام الحال فيه لان الصورة
المعقولة بحلها في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى
وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان معلولا من حيث ذاته
لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة التي فرضناها مجردة
عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار

واما ان ينقسم

واما ان ينقسم الى اجزاء غير متناهية فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية
بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها
الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متحققة في الصورة المعقولة فلا بد ان يكون بالفعل
في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية محال والاعتراض عليه يعلم مما ذكر
في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا
لانه لا يكون برئيا من الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشانه ان يكون
معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك
من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون مع معقول آخر مع
غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه
بالوجود والوحدة وغيرهما مما يجري مجراه من الامور العامة المعقولة والحكم
بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان
يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره من المعقولات يصح
ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته
لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة من استعداده لم يتوقف على المقارنة
في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة و
استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم
على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة
على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن
صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في
العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة
التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول

المحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة للغير حلولا
فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلثة فاذا امتنع الثلثان
منها تعين ان يكون الصحيح بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول
مقارنة الحال للمحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا اوجد في الخارج
وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل
ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد والقائم بذاته
مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان
يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير
يستلزم امكان تعقله انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي
الامكان فيمكن ان يعقل ذلك الغير ويعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم
تعقله ذاته لان تعقل النسبة يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت
ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع
المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ودايما حاصلا لا يغيب اصلا
فيكون التعقل دايما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام
التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا
وقوله المستلزم لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون
معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض
عليه بوجوه احدها انا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن
تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز
ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان يقال
المقارنة المطلقة في المقارنة الخاصة انما يتم اذا كان المطلق ذاتية لما
هو هو وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن

هذا الخاص

هذا الخاص فقط اعني المقارنة اللاحقة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة
موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا تقبل الا هذه
المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وثانيها ما ذكره في امتناع توقف
صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بل انما يجب على امتناع تعيين
صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما
فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق
المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المتقارنين
موجودا قائما بذاته فلا يتجه التوقف فلا دور اجيب بان توقف
صحة مطلق المقارنة على المقارنة الخاصة بل لعارض وهو كون
احد المتقارنين في العقل الخ ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد
من المتقارنين موجود في نفسه قائم بنفسه فلا يتجه جهة التوقف فلا دور
ورابعها انه يجوز ان يكون خاصية بعض المجردات ان تعقل المعقولات
ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما نجده الانسان من نفسه
لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة
الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة
وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل
واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا
بالقصد والشعور الافعال الاول وهو
ان يكون مصدر الفعل واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث
وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالقصد والشعور وهو القوة الحيوانية
والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور هو القوة النباتية
فالقدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة
بلا شعور واعترض بعضهم بان القدرة مكان القصد والشعور اختلاف

الآثار ففي القدرة يصح ان يكون مبدء الافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون
قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة
بشيء من التفسيرين لانتفاء الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول
دون الثاني والنباتية بالعكس فتبين ان التفسيرين عموم من وجه فان قيل
القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من
تفسيري القدرة اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة
بمعنى انها صفة من شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة
صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قام
به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك
لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا اندفع ما يقال لا يخرج
القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بعض القدرة
العبد فقط اصلا اما هو مذهب الشيخ مع الفرق الضروري بين حركتي الارتعاش
والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة
شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل
لمانع والنزاع انما هو في التاثير بالفعل تسمى قدرة لفظي والقدرة
تفارق المزاج بالمغايرة والتابع يعني ان اثر كل منهما مغاير للاثر الآخر
فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس
اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس هذه الكيفيات الاربع
فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة
ففي قوله وتفارق المزاج والطبيعة بمقارنة الشعور والمغايرة في
التابع لف ونشر مرتب ومصحح للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة
صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل

والترك

والترك وانما قيدنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح
ولم يجعله القدرة ممكنا والا لزم القلب انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل
وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على
السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره
المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك متساوي نسبته اليهما
وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم
مع الفعل لا قبله كما سياتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب
مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة تطلق
على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة
القدر الآخر حصل ذلك الاثر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين
على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير فزعمها ولا شك
انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور
غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين
وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان
مجموعها بكل مقدور انما شرط مخصوص به يتعين وجوده ان تميز بين المقدورات
المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجوده دون غيره ولعل الشيخ
الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم
بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ
الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف
بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان
يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير وبتقدم الفعل
لتكليف الكافر والمنافق ولزوم احد الحالين لولاه اختلفوا في ان

القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول
واختاره المصنف مذهب المعتزلة واحتج المصنف عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم
يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والثاني باطل بالاجماع
فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر
والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان
القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها
لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمها ان
يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان
يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم
فالقدرة لا يكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل
بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرته
الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والقسمان بقسميهما باطلان واجيب
عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل
ان استمر الكفر في ثاني الحال كله فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل
بالايمان لم يكن مكلفا فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف
والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم
منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة بجامعة
للتكليف فلا على ان الا التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيل
الحاصل لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع
تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل
لعدم القدرة فلا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل
القدرة او لو سلم عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما ال

الفعل

الفعل فلا فلا امتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة
الفعل وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود مجاب بان المحال
احداث باحداث اخر وايجاد الموجود بايجاد اخر كما ذكر وعن الثالث بان
كلامنا في قدرة العبد ولم يدع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا
حدوث قدرته الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات
حادثة مقارنة للافعال الصادرة الصادرة عنها واحتج الاشاعرة على ان
القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين
فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون
القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال واجيب عنه اما اولا فبالنقض
بقدرة الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته
ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في الاطلاق
الالفاظ اما ثانيا فبا طلاق وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم
فلم لا يجوز وجود المعلول بدون ان يكون علة اصلا واللازم هو وجوده
بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممتنع
ولو سلم فيجوز ان يتقدم القدرة وكلما يحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد
الامثال على الاستمرار في حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور ح
اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب ثم لا يخفى
ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي ولانهم لا يقولون بتاثير القدرة
الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا
لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون
الفعل موجودا ومعدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا
وايضا لا تكون الحالة التي فرضها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة
له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود

القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل
ومقدورية الفعل انما هي في زمان تعلق القدرة به اقول عليه ثبت ذلك في
القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنة
للفعل وثانيا باطل وهو تحقيق معنى قوله حصوله قبل وقوعه محال فانه قد يراد
به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل بشرط
بشرط كونه قبله محال الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل
لكن غير مشروط بشرط كونه قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه
لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال
لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه في نفسه
مع كون فرض ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا له بالعدم فيكون هذا المجموع
محالا دون الفعل وحده ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي
الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني في غير محال فانه يمكن
ان يزال عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله
في وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما
يقال قعود زيد محال بشرط قيامه او حين كونه قائما وقاعدا ممكنا وليس محالا
في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود او لا يتجدد
وقوع المقدور مع تعدد القادر لا يجوز ان يقع مقدور واحد
بالشخص بقدرتين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل على ما مر في
امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما يتم هذا
اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد تكون
كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد
فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين
لما ذكرنا وكاسبتين لان الكسب عنده ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة

الحادثة

الحادثة لا يتعلق وانما لا يتعلق بفعل خارج عن محلها فالمقدور بها من فعل واحد لا يجوز
اثنان هما محل الفعل الواحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو
بالشخص للفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما
قال ولا يتجدد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتجدد المقدور لما اشتهر عندهم من
انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول
باحدهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن ان وقوع المقدور الواحد الشخصي
الا من قادر واحد وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما سمعت منهم في المنع على المقدمة
القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر وقد مر مشروحا في مبحث
ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلهما اي في تماثل افراد
القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة
لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه لما مر
من دليل امتناع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع
امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر
والا لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين
فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة على من شخص واحد ورد المصنف هذا
المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين
فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما معا فليس
ثم فرق بين القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر
واحد او من قادرين ~~لا يقال اذا جاز~~ بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك
المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان
لوازم الاشياء المتماثلة متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم
باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه

في زمان آخر وهو ابدا لاحق الاولى بان لا يقع بالاول ويقع بالثانية فانها
واقع بعدها بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية
فاذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز يقابل العدم والملكة
اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه
ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب
ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضا
التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يعلم من
نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا عن القيام وما هي الا
في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولا في لهم
ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع انما يتأتى بان
منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ليس كذلك فالحكم بان
احدهما قادر دون الآخر تحكم قلنا الممنوع يتأتى منه الفعل وهو حال
في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه تغير من صفة
الى صفة اخرى قال المصنف في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة
الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة عدمية
لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة
الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له جعل جعل وجعل العجز عبارة
عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد
بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار
فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى تمكن لكونه وجوديا و
ونشاء الخلف القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة و
الخلق فان القدرة الصالحة لان يقع بها الفعلان والخلق لا يكون صالحا

لان يقع

لان يقع به الفعلان بل يكون صالحا لاحدهما فقط او الخلق ملكة للنفس يصدر
عنها فعل بلا روية وفكر ولتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق انما يتضاد
الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق
واعلم ان ما ذكره انما يفيد تغاير الخلق للقدرة والفعل لا يفيد تضاد
بهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الفعلان وكونه صالحا
لذلك صفتان متنافيتان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة
فيحتاج الى تغاير القدرة والخلق في الخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما
تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا كيف والظاهر اجتماعهما
في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين
لازمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين
الوجوديين اللذين لا ينفصلان وذلك منع التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين
الجليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا
صدق احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم
الانفعالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم
وتعريفهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يقصد الى تعيين المفهوم
وتمييزه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر
من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة
والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والتغلب
للغضبية وادراك حقائق الاشياء وادراكها على ما هي عليه للقوة العقلية و
وقولنا من حيث هو ملائم وادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم
هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع
النغمات الطيبة الخ لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء

اذا علم ان في نجاة من العطش والملاذ كان ملائما من حيث اشتماله على ما يقتضي الطبيعة عند
فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه متأخر وبهذا التقييد
ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك
مخصوص من حيث اختلاف المدرك مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافر في الالم
والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك مخصصا بالاضافة ثم
المعتبر هو الملايم والمنافي بالقياس الى مدركه لا في نفس الامر بعينه احد ملايمه
في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملايما له وقد يعتقد المنافرة من شيء فيتألم
به وان كان لم يكن متأخرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اي
تختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتألم به
آخر وذكر الامام بالتفصيل الرازي بعد الاعتراف بانها حقيقتان غنيتان عن
التعريف انما يخرج من الفقسا حالة النسبيها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم ثم
لم نثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلول ام
لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاولى بان الالم ليس هو
نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان
سوء المزاج الراسخ مولم مع ان هناك ادراكا لامر غير طبيعي فان قيل كيف تأتي
له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجاب ان تصور الملايم
والمنافي كجنسيه لعلاوره لها على تقدير احتياجها الى تعريف دون استغنائهما
عنه انما تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما علم وجه المنع مما ذكر
في تعريفهما الاستلزام تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة
ليست الا العود الى الحالة الطبيعية لطبيعة بعد الخروج عنها وهو
معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او غيره ونحن لا نمنع جواز ان
يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها

فان الامور

فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الى الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت
بزوال الحالة ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة وانما نازع في مقامين احدهما
ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق آخر سوى دفع الالم فانه
قد يحصل يحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة غير طبيعية كما في مصادفة مال او مطالعة
جمال من غير طلب وتشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط
لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن
الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من العلوم
والروايح والاصوات وغيرها على من غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل
عن الشعور والادراك واعلم انه اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا
عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير ولكون
ان الخلاص عن الالم لذة فلا انما متغيرة فيه حتى يصح قوله انما الخلاص عن الالم
لا غيره والموجود في نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن
الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي من
سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فان الحار انما يولم لانه يفرق اتصال
العضو وكذا البارد يلزمه تفرق اتصال لا شدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء
الى مكانا نفذ البرد ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الى انك المطلع
يولم لشدة جمعه والابيض البعوك لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات
يولمان لفرط التفريق العفص والقابض لفرط التعبيض الجمع المستتبع
للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات
القوية تولم لما يتم يقرب النافع لعنف لحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وانكره
الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عقر يده بسكين شديدة الحدة في الغاية
لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما

التعب کشیدن دلست تبریزی کار د

تخلف الالم عن تفرق الاتصال بعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله
بسبب من زمان ما وان كان قليلا فربما يتبدى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج
الشيء لحصل الالم الذي هو سببه ومنها ان الغذاء انما يجري من المغتذي
بان يفرق اتصال بعض اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي
والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم
فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر
هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا
لان تلك التفرقات كثيرة جدا الا ان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص
بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنها بان المراد
بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون شرطه
بشرط تخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو و
الاغتذاء وان كان مسكنا لكنه متصغر مستمر فلا يحس به لتصغره واستمراره
ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فيجب ان يكون
ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان
الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل
بواسطة القسمة من سوء مزاج مختلف اقوى من تفرق الجراحة العظيمة ومنها ان
التفرق مرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب
بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا
ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر
سببا للانفصال فيصير موصلا للالم الوجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم
امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا المعنى بقوله
وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان

سوء المزاج

سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو
ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كأنه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج
غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين
هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسع العقرب بالاول الابرص
بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وطيء
زمان الحمى والدق اما الاول فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب
ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة
الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا او يضطرب اضطرابا دون
المدقوق واما الثاني فهو ان الاحساس شرط في الفرق ما بين كيفية اللامس وكيفية
الملموس المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تأثر للحاس من المحسوس فلا يكون
هناك احساس لكونه مشروطا بالتأثر فاذا تمكنت الكيفية المنافية في العضو و
ازالت كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان مختلفتان
لم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في
سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق
المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت
زمانا يضعف الشعور بها متدرجا او بحسب استمرارها يقل التخالف بين كيفية
المحسوس وبين كيفية اللامس بما يضعف التأثير والاحساس حتى ربما لم تتبع تلك
المحسوسات المستمرة لحصول التوافق بين كيفية اللامس وبين كيفية المحسوس ولذلك
فان المقاعد في الحمام يستحق هواءه اولا حتى يتم غرضه فيتأذى به وذلك
لمخالفة بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قارب ساعة واثر فيه هواء
الحمام ويسخن فصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هواء الحمام لا يدرك
نحو حرارة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي

اقوى ما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل
من اللذة والالم ايضا اما حسية او عقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة
واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها
اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة مالوف او خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض
له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة
العقلية اقوى منها جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك
فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما ان
لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك
ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة
اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك كلما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان
المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر وما كان القوة العقلية
اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منزهة عن الشوائب المادية وادراكها اقوى
لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اشرف
لانها مجردات مبرأة عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب
لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من ساير اللذات على هذا القياس حال الالم
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهية وهما نوعان من العلم عند
الامام وذهب كثير من المعتزلة ومتابعيهم الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان
يقينا او غيره قالوا نسبة القدرة الى طرفي المقدور من فعله وتركه بالسوية
فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد
مع القدرة مخصصا لوقوعه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد مع
القدرة هو المسمى بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقب
اعتقاد النفع كما ان الكراهية انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا

ما نعتقد

ما نعتقد النفع فيه كما لا ننبعث الى شيء ولا نريده الا اذا احدث فينا ميل بعد
هذا الاعتقاد وربما لا يحصل مع اعتقاد النفع اليه والى غيره اذا لم يكن هناك
مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك
الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب بخلاف الميل اليه في القادر الذي له القدرة
فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد يوجد بدون اعتقاد
النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته
ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما بنفع يعتقده فيه ولا على ميل يترجح احدهما على
نحو والارادة فانما تتعلق بالقدرة ولا يخلو عن دهشة لا يختلج بباله الطلب مرجح لم يختار احدهما
بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع
وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما بلا داع مرجح في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان
متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة اجابوا
الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يمكنه اختيار احدهما على الاخر والا لرجح بلا مرجح
بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا قالوا ان التساوي من
جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا تحقق في هذه
الصور المفروضة مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه
وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة
صارت سببا لعدم الشعور بالشعور في الحافظ فلاجل ذلك لا يعرف الهارب
الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة والمعارض قالوا اذا فرض تساوي الطريقين
في النجاة فان الطبيعة تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة
في اليمين اكثر والقوي يدفع الاضعف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه

واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة
والمعارضة بالمثل وزعم الشيخ الاشعري واتباعه فذهبوا الى ان ارادة الشيء
نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة
والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلاثة
واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما
وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد
الاخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها
الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان كراهة
الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم
جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب
بانا لا نسلم ان اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين
وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة
فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان
يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه
من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون الشر مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع ومكروها
من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه
مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز
تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد
النفع او ميل يتبعه جاز فيهما كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء
وكراهة الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء ويذهل الغافل عن شعور بضده يقينا
فارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال
المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضدين بمعنى انها نفس كراهة الضد

المشعور

المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء مشعورا اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما
بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد ولا توجد كراهة الضد المشعور به الا
فلا معنى وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء
مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده
مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور
بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر والقائلون بالمغايرة بينهما اختلفوا
في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والامام الغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم
كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها لكان مرادا لزم ارادة الضدين وهو
ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمة
لجواز ان لا يتعلق بالضدين كراهة والارادة لكونهما من الامور المشعور بهما ولجواز
ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر وفي هذا الاخير كلام مر في تفسير
الارادة على راي الشيخ ومن تابعه والى هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما
لا تنافي مع ان كلا من الارادة والكراهة لازمة للاخر مع تقابل المتعلقين
اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة الاخر لا نفسها وذلك بشرط
الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المص حيث نسب الغزالي المقابل اراد تصحيح هذا
المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك
بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال
وبالعكس فيهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله
لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون ما يخطر
المقابل بمقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع
عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة
باعتقاد الضرر على ما اشار اليه بقوله ان الحي المكلف ودهل الطالب المتفق على ان
ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت الارادة وجود ذلك الفعل

التقابل م

الفعل والشيء لا يخلو عن ارادة واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة
القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به
كما في العصاة واما ارادته تعالى اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب ذلك المراد
اتفاقا واما اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة
وان كانت مقارنة له وهو المختار ذهب الى ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة
وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها
لمرادها اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل
ما نجده من انفسنا حال الايجاد للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على
الفعل لا يوجب المراد اذ عاقد قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه
واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة
التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى
شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك تخلف
يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون
جزما سابقا على القصد الى الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له ويجوز زوال
ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانع
فلا يوجد الفعل بعد العزم واذا لم يكن ذلك التوطين البالغ حد
الجزم موجبا للفعل فكيف الكلام فالذي يليه كان اولى بعدم الايجاب
لا نثبت ارادة متقدمة على الفعل بانه معنى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة
وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم
من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة
الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله وتتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفعل
الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة تتغاير اعتبارهما بالنسبة الى
الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد واما اذا كانت الارادة

قديمة

قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتفصيل المذكورين وارادة
غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة
فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد

بهذا القياس صح

يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني الارادة مغايرة للشهوة
التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها
كانت تجاوز الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اريد
ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وذكر
صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع والميل التابع له جاز تعلقها
بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في ارادة المنفعة نفعا او ميلا الى النفع ثم
يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج
حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الوقت
على تقدير اختلافهم في قدرة الله تعالى ابانا على الارادة فان العلماء بناء على التقدير
اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى
اولا او ضيق الاشعرية اذ لا يقدر فعل من يكون حاصله لحال الفاعل وعلم
به ذكره الآمدي في الابكار وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا
لها بارادة اخرى لما في ذلك من التسلسل واعترض عليه بان الارادة المخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون الارادة متعلقها مقدورا
البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص
لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت من غير الحي وهو ان
الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر
عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد

كما واللذة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم
من وجه كحب الولد وكذا الحال في الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذة بالحرام يوجد الكراهة
من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان التقي في حرام متنفر عنه فهذه
الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة
مشروطة باعتدال المزاج عندنا اعتدالا نوعيا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو
راي البعض فاللاحتراز وقيل قوة هي مبدأ القوة لقوى الحس والحركة وكان هذا
هو المراد بالادراك لتم يعني قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض منها
سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال المزاج النوعي على ما قرر هو
ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث
اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق
بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث منها باذن الله تعالى الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج ومبدأ قوة الحس والحركة فتغايرهما بالذات وكذا تغاير القوة
الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة
مبدأ القوة الحس والحركة لا انفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة
ليستلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة وهذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة
لقوى الحس والحركة والقوة التغذية والتنمية الحيوانية بان الحيوة موجودة
في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والاشارة اليها التعفن كما في الميت
من غير حس ولا حركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض عليه بان
عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة
وعدم قوة التغذية لجواز ان يكون يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع
من جهة القابل واجيب بان ما لا يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة يحفظ العضو

التعفن

التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والايراد غير
الزائل ورد بانه لجواز ان تبقى قوة من البعض آثارها دون البعض لخصوصية المانع
بالنسبة الى ذلك البعض فلا يجزم البتة بنفي ما كان الحيوة عنه ثم مشروطة باعتدال
المزاج ثم اشتراطها بالبنية المراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج
لا يتصور الا بتألف من العناصر على ما مر ونفخ الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم
لطيف بخاري يتكون من لطائف الاخلاط منبعث من التجويف الايسر من القلب وسار
الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند الحكماء مشروطة
باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة
وكثير من المعتزلة بناء على ما شاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء
بانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شد رباط
سبب عوده وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا
بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلق الله تعالى في البسائط بل في الاجزاء
التي لا تتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت بها
ان تقوم بالاثنين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير من
محل واحد وهو محال واما ان تقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء
مشروطا بالقيام الآخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل
الاجزاء والحيوة الحقيقية الواحدة لا يتعلق بالاجزاء ان تقوم بالبعض فقط
لا لسبب مرجح من الخارج لانا نقول يمكن ان يكون ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب
بانها تقوم بكل جزء حيات ونمنع اشتراط الكل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم
الدور او نختار انها بعض الاجزاء شرط بقيام حيوة بالآخر من غير عكس وتماثل الاجزاء
ثم ان اجزاء البنية في الخارج المختلفة الحقائق لا تنافي ان يكون الجزء غير مشروط
بالبنية حيث تحققت في الجزء الاول غير مشروط لانه لو كان عدم اشتراط قيام الحيوة

بمعه لقيام الحيوة بالجزء الآخر لا يستلزم عدم اشتراط وجود الجزء الاول الذى تحقق

البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعم

الطارى بعد البصر لا مطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا ينبغى

ان يحمل ما ذكره المصنف من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال الحيوة

الجسم بحر مرح واحترز بالقيد الاخير عن الفعل وحمل الفعل على الكيفية المضادة

مبنى على ان المراد به الاثر الصادر عن الفعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان

ذلك تعريفا للامانة لا للموت وقد استدلوا على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق

الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان الموت مراد

بالخلق فى الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعا او الاحداث

والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية قد يحدث بعد

ان لم يكن بنفى تحقق الكثيرة الا بالعيوب كانت غير متصفة بها كالعمى فان احداث العمى

بعد ان كان بصيرا فلا ملائم لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفية الكيفيات

النفسانية الصحة والمرض الشيخ على ما ذكره الشيخ فى الفصل الاول من القانون

ملكة او حالة يصدر بها عنها الافعال من الموضوع لها سليمة الصحيح

او المزديد لها فى قلوالتحديد يدل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية

سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما ظاهر

فى الشفاء انما ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على

المجرى الطبيعى غير مارفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال فى

الذكر مع انها متاخرة عنه فى الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة

لان الملكة اسرع اشرف من الحال ولانها اغلب فى الصحة وقال الامام الرازى

لانها لم يقع اختلاف فى كونها صحة بخلاف الحال وبهذا التوفيق يتناول صحة

الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول صحة الجانبات

الهم

البقاء وهو ما اذا كان انفعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليم

ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات

الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يلزم فى تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد

بالملكة والحال الراسخة وغير الراسخة من مطلق الكيفية واما ذكر فى موضع آخر من

القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث

يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة ومبنى على الصحة الموجودة عندها فى الطب هى

صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال

محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشى

بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة او حالة

تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر فى موضع من الشفاء ان المرض

من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ولست اعنى من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر

بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه اللهم

هو انه عند التحقيق بجملة هى مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة

وتحدث هيئة الاولى وبهذا فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن هيئة

ثانيا فتقابل التضاد فانه تردد فى انه اى شىء واعترض الامام بانهم اتفقوا

على ان الاجناس الامراض ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شى

منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما

نفس الكيفية الغريبة التى بها خرج المزاج عن الاعتدال كما فى حرارة الحمى وبرودة

كذا وكذا او هى كيفيات محسوسة واما اتصاف البدن بها وهى مقولة ان ينفعل

واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او عن وضع او شكل او انسداد

مجرى فكل لاحق ولا شى منها داخل تحت الحال او الملكة وكذا اتصاف البدن

بها وذلك لان مقدارا والعدد من الكميات والوضع مقوله برأسها والشكل

من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف انها ينفعل ولم يتعرض للانسداد

وكأنه يجعل من النوع وان يتقدم ما يتوقف الانفعال فلا يرد علي لا بد فلا ثبت
مفعول له اصلا واما الم بدخل المرض تحت الحال والملكة بدخل الصحة تحتهما لكونها اما
اما والجواب بعد تسليم كون المقدمة وتحقيقه ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء
التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود ان كيفية نفسانية تحصل عند حدوث هذه
الامور وتقسيم بحسب ماهيته قبيل من انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع
وذلك كما يطلق الفم عند انتقال المزاج والمزاج المعتدل مع انه من المحسوسات
والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات
نفسانية طارئة فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهي كيفية يتبعها حركة الروح
الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ وهو كيفية يتبعها حركة الروح
الى الداخل قليلا قليلا بما يأتي من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة
طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة بما يأتي من المؤذي والهم
وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر
يتخوف وهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فالخجل يتحرك
الى الخارج والمنقبض الى الداخل فلذلك يقال انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث تنقبض الروح
اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس كثير ضرر فينبسط ثانيا والحقد وتغير في
تحقق امران احدهما غضب ثابت والثاني تصور صورة المؤذي في الخيال طلبا لتحقق
النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والامكان
كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء
ولا في غاية الصعوبة والامكان كالمتعذر فلا اشتياق اليه ولذلك لا يوجد مع
الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتحديب
والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من
الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات

الا للكم

الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتحديب
للسطح والجسم التعليمي وللكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف
الجسم بهذه العوارض انما يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات
المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون وقيل من وجوه
الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا
خفاء في ان جزءه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة الى الكيفيات
المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح
ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة
وبين كونها لكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم
حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون
مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام
في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها
مع بعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها
ثنائية وثلاثية ورباعية وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لا يعدونها ولم يعدوا من
انواعها واجيب بانه انما عدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها
يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون
والضوء مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث
ان عروض الملون لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات
المختصة بالكميات فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور ولهذا تقرر
في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان هذه الامور العارضة
للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب ماهيتها كالاستقامة والانحناء والزوجية
والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها
بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص

بالكم واعلم ان كلامهم مردود في ان الملون مجموع واللون او الشكل المنضم الى اللون
او كيفية حاصلة من حيث اجتماعهما وهذا اقرب لجعلهما نوعا على حدة فالمستقيم
اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط
الواصلة بين نقطتين وقال الامام في شرحه لان الخط المستدير يمكن ان يصير مستقيما
اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم لم يبق تلك
النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فيتبين ان المستقيم والمستدير انواع
متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم الفصول
المنوعة فيستحيل زوال الماهية مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انقلاب
احد هذه الانواع الى نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد
او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم
من وترها كلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما
انا لا نسلم اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي من المستدير بل ذات
الخط باق بحاله لكن زوال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان
عارضان يجوز زوال كل منهما الى الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير
جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى يعود الى
وضعها فان محيط دائرة على سطح تلك الكرة ينطبق على خط مستقيم
في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق منهما تدريجي وفي المستقيمين
دفعي على انا لا نم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به والكلام في الطرفين
مجال ونقل في الرسالة المنسوبة لبعض الافاضل في حركة الدحرجة وقد رسم بانه
الذي اذا اثبت نهايتاه وفتل لا تتغير وضعه ورد بان فتله توهم كاذب ولو صح
لبطل وضوح صورته ورسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر طرفه
وسطه وهذا اقرب لفهم المتعلم فان البناء اذا اراد ان يعرف استقامة
القدم اوقعه في امتداد الشعاع وقد رسم بانه الذي يحاذي جميع النقط

الملفوف

الملفوف عليه وكما انه موجود فكذا الدائرة بلا شك ثبت وجود الخط المستقيم وكما انه
موجود فالدائرة ايضا موجودة لان سطحا مستويا محيطا به خط واحد يفرض في داخله
نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متصور الوجود ولما ان نتوهم ثبات
احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان يعود الى وضعه الاول
واعترض عليه بانه ان اراد به القياس العقلي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود
الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبق على سطح الجسم اذا
اثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحكم الدائرة موجودة
بلا شبهة ثم حركة خط مستقيم كحركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة
فالدائرة موجودة بلا شبهة والنقض دفع تنفي عن المستقيم والمستدير وكذا عن
عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير لان المتضادين
لا بد ان يتواردا على موضوع الخط المستدير واحد بعينه والمستقيم والمستقيم و
والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير مستدير
سطح وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير
متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين
الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها
الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم
قد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا نقول لا يجوز في السطح في
السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا المحيط [illegible] مستو وقد
قد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا نقول لا يجوز ان يكون
استدارة السطح واستدارة طرفيه لحلول الخطين في الموضوع الواحد التي هي
في حد ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرط عليه لا يجوز بين الموضوع
والا انتقض الحكم بلزوم ما ذكر من عدم التعاقب على موضوع واحد واما
فلو لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فهو دود

بان عدم التضاد المعوض لا يستلزم عدم التضاد والتعارض لا ترى ان الاسود
الابيض لا يتضادان لعدم الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد
والبياض واقول السواد ما ذكرنا قالوا ان المستقيم لا تضاد المستدير
بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا
لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير كان للمستقيم الواحد بالشخص
اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد
واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك
قوس اخرى اعظم منه فان الاول فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من
تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال فيسقط الاستدارة
الواحدة في المستديرات فيكون اي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة
للمستقيم ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود
في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالتضاد
لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها
للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا تضاد المستدير لان
طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير
واحد اضدادا ولا نهاية لها في الخارج واعترض بان القوس التي يوتر بها
المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم مما يمكن ان يوجد في الخارج
من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل يقيم
احاطة الحد او الحدود بالجسم احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين
في نصف بسيط الكرة والاكثر نظرا [illegible] الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس
بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق
الشكل على الاحاطة به حدا وحدود مع القيام اللون يسمى الخلقة ثم اشعر
بان الخلقة من كيفية عامة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري

الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل
الا بالقياس الى الاخرى وهذه يسمى مضافا حقيقيا فانه ~~مشهوريا ويجب فيه الانعكاس~~
حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا
مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس وهذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب
احد المضافين المشهوريين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك
النسبة اليه فينسب الآخر اليه ايضا كما تقول الاب اب للابن والابن ابن للاب
ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف دون الآخر لا من هذه
الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب للانسان لم يقل الانسان ابن للاب واما المضاف
الحقيقي فلانه نسبة فرضي حتى تجوز فيه الانعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم
الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما
على التساوي في الطرفين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على
اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه التكافؤ
بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان
يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد
وان يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل
كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة
كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان
الآخر التاخر فان قيل والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم
الزمان اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان التقدم والتاخر
امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات
المتاخر فيكون المجموع مركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود
للمضافين لغير بينهما في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ
بين المضافين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت يجب

المطلق الوجود والذهن فانهما متغايران واما موضوعهما اذا اختلفا وحدهما فقد يتفقان
كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في ذات المعروض
وحده ويعرض الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل
والكيف كالاحر والاين كالاعلى والاسفل والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد
انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوتها
ذهنا مذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج
ووافقهم المصنف واستدل بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعني
ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة
اخرى بينهما وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
في الامور الموجودة ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض
ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا محتاج في كونه مضافا الى
الابوة العارضة له ولولا الابوة فلا احتياج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة
لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس
من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لما كانت حالة في محل فتعرض لها اضافة
اخرى بالقياس اليه كما بيناه ويتسلسل لا يقال لما كان مفهوم الابوة مغايرا
لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصول
حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك
الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول
الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه
مقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار
الى الثاني بقوله والتقدم وجودا عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة
لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها ولم
يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف

اضافة

اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من
ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي النسبة
الاضافية فلا يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء
اذ لا خفاء في ان الاتصاف نسبة يعقل بها اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة
بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله ولزم عدم التناهي في كل مرتبة
من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة لزم ان يوجد لكل عدد صفات
لا نهاية لها بحسب ما له من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا
نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة
والاربع وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة
من مراتب الاعداد لا ترتب بينهما وان كانت مراتب الاعداد في نفسها مترتبة
واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفات الله تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة
لزم تكثر صفاته تعالى الى حيث لا ينتهي والثاني باطل بيان الملازمة
ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فتتكثر الاضافات بحسب تكثر الموجودات
اعترض عليه بان التالي ان بني على برهان التطبيق ورد عليه ان هذه الاضافات
العارضة له بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون
على انه تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد
يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له
مع كل حادث اضافة من المعية ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث
واجيب عن الوجوه الاربعة بان العقل لا يحكم بوجود الاضافة ليتم الا بوجود افرادها
فلما لا يوجد في الخارج فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض والتحقيق ان المضاف نوعان
نوع حقيقي يعني الجزء الذي يكون مضافا حقيقيا والاخر مشهوري يعني
ان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن فاذا
على المضاف الحقيقي الواحد محل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر فيعرض له

الاختلاف والاتفاق فان الاضافتين الحقيقيتين ان كان على صفة مخالفة
لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من
الجانبين وانواع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين
المشهورين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل
في الموصوفين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف
والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زايد
في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما
ولا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص
العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق
بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية
من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص بالمعلومية لا يفتقر الى حصول
صفة حقيقية اخرى في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات
بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف باليمين
والشمال لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض
الاين وهي النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون
عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود ساير الاعراض
النسبية وقد حصروه اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة
عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز
اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن
ان يتوسطهما ثالث هو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل
الثالث دون تحققه ليشمل افتراق جوهرين يتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما
بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو
السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون

حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان واورد ان الثانوية في السكون
قد لا يكون تحقيقيا بل تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك اصلا فلا يحصل في حيز ثان
وكذا الاولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك حال انقطاع الحركة فلا يتحقق
له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن الخروج
من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من
الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول
الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة
الى الحيز خروج وحركة منه وما قالوا في قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة
الى جوهر اخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر
غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الا
كوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا افرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا او لم يخلق
معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق
وذهب [illegible] وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون
بالاتفاق والكلام في انه زايد على السكون غير مشروط فيه فنقول الحصول ان كان
حصولا اول في حيز ثان فهو حركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول
زمان الحدوث واعترض الامدي بان الاثر تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل واحد
منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما
النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول
الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قايل به واعلم ان اطلاق الانواع
على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة
والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاتفاق والاعتبارات
لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون
اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى الاخر وحركة كما اذا تحرك

من حيث هو بالقوة قد ملوا العلا مستغرقو في الحركة كالر بانها مروج من القوة
الى الفعل على التدريج او يسيراً يسيراً او لا دفعة ونظر متاخروهم الى ان
منفى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى حصول الحصول دفعة ان يكون في
آن وهو ظرف للزمان وهو مقدار للحركة فيكون التعريف دوريا فغير وه
بما ذكره المصنف وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج
ويسيراً يسيراً تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان
فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فيجوز ان يعرف حقيقة
الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة الآن والزمان اللذين
هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال
ههنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان ما في القوة
نقصان او الفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق
القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا
بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون حركة لائقة لصاحبها
ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له
واحترز بقيد الاول عن الحصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا
وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول
في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم
على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثانٍ ثم ان الحركة يفارق
سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير
والسلوك اليه فلابد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه
ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول
المطلوب بالفعل فالحركة انما يكون حاصلا بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا
بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث

امر بالفعل

امر بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته او
في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول
في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها
كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث
هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يعرف
الفرق بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما
لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان التعريف يدل على
تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا
ليس تعريفا للحركة يقصد به تمييزها عن ما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل تحقيق
تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة انيته فلا نجزه كونه تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة
اقول كلا الجوابين لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى
ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل
بتصوره بالوجه الخفي امور اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا
الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية
الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول وثان نعم
اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر مما تجعله دون بعده كانت الحركة السابقة
كمالا بالقياس الى ذلك الوضع الآن بهذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويمكن
ان يقال اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك المنتهى
للحركة التي علية ولكن يتبين ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمال
اول بحسب الامر لا التوهم فقط اذ حصول الجسم في مكان بعد الجسم هذا
التعريف على راي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون
الحركة في سائر المقولات والمراد بما ذكره النهاية هو الحصول الاول في المكان
الثاني ما يدفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الجزء الثاني لا كما لما تمام

حده وبها نهايته فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق
لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذا الحركة الموجودة هي الحصول في
حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان
لم يتعدد لم توجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى
منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان
تعدد ذلك فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون
هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من اجزاء الحدود التي لا تنقسم
وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون
فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى
فرضا واجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه
الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة
بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالتشخص في زمان واحد في مقولة
واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى مخصوصين واختلاف
نسبة هذا التوسط المتشخص الى الحدود والمسافة بحيث يكون المتحرك في كل
آن في حد آخر لا يوجب تكثرا في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه
واحواله فان قيل تلك النسبة المختلفة للحركة الى حدود المسافة ان كانت
متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم يكن
متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى
حدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فتقدم اعتبارها لا يقدح في وجود
الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها تعرض لها هناك نسبة
وان تخالف النسبة التي يمكن ان تعرض لها في حد آخر وان كانت سابقين
او لاحقين فانقدح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة

انما ينقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجوده ضروري لفظ الحركة يطلق
على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى
ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط و
يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من الحدود والمسافة يفرض لا يكون هو قبل
آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى
بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به
والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة
مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة
الى آخرها لكن يختلف نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها
مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها
تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة
بمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثاني في الخيال قبل
ان يزول نسبته الى الحد الاول عنه تخيل امرا ممتدا منطبقا على المسافة التي
هي بين المبدأ والمنتهى كما تحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة
امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود
لها الا في الوهم لاستحالة وجوده في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل
الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد
في زمان يحيط به آنان آن حصول المتحرك في المبدأ وآن وصوله الى
المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى
ولا حال الوصول اليه كما ذكرتم اتفاقا ولا بعده وذلك ظ فلا يتصف
بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبله
آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون
آنا او زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه

للوصول م

فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك
في الاين مثلا ان كان له في نسبة او الف في الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في
الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له اكوان متعددة فاما ان يستقر على
واحد منها في كل منتهى الحركة من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر
فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الاكوان الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم
تتالي الآنات واما متوسط واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاكوان
فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا نثبت ان
للمتحرك في مسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ
والمنتهى لكنه غير مستمر مختلف نسبته الى حدود المسافة وتعدده بحسب تعددها فكما
ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الاكوان بحسب الفرض وكما انه لا يمكن
ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض
في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل آنين وضعيين فرضيين يمكن ان يفرض
بينهما اكوان غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان
يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة
ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ممكن
فيه كل ان يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك
الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين فرضيتين يمكن ان
يفرض بينهما كيفيات اخرى فلا يلزم شيء من المحذورات اقول المعقول ان
للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا آخر اذ الحركة الى منتهاها تهاياها
والغبرة وهي شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخ اما ان
يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانه لو لم يكن شيء
موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود

في الماضي

في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي
وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود
في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الآخر او
[illegible] الحركة غير موجودة معا لانها غير قار الذات فلا يكون الحركة الموجودة في
الحال موجودة فيها بل احد جزئيها ان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها
منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار
كانه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه
آخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن
هو الفصل المشترك بين الزمان الماضي والمستقبل والثاني القطعة
من الزمان المركب من اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقدارها
بحسب اختلاف الافعال التي تضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد
المعنيين بالآخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود
في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله
فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل في واحد من جزئيها انما يستقيم
في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محال المنع على اي حال وتوقف
الحركة يتوقف على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه
الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى
متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد وثالثها المتحرك ورابعها
المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لانه هو المحرك هو العلة الفاعلية
والمتحرك هو العلة القابلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة و
اليها اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت
فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان تقع
فيها الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واراد توقف الحركة على تلك

الامور انه لابد في تحقق الحركة فيها على ما صرح به والآخار ان لما كان مقدار الحركة
على ما بينا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه والفاعل منها الحركة قد يكون
متاخرا اي الوجود عن الحركة كالبياض في حركة التبيض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما
ان الحركة لابد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها
عرض لابد لها من موضوع هو علة قابلة لها ومن حيث انها ممكنة لابد لها من
علة فاعلية ومن حيث انها ممتدة غير قارة مستلزمة لهذه الامور الممتدة لابد لها
من زمان ولابد لها ايضا من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ
والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة اي المستمرة
ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ومنتهى
بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع الدورات المخصوصة يفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك
ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزم ما لم يتحقق
فالحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الآن بل انهما مستلزمة لامكان فرضهما اذا فرض
انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اول
لما خرج من حالة تكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ واما المنتهى فمردود
بان الكمال الاول لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان
تتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليه ذلك الكمال الثاني ابدا
فلا يكون لها منتهى بالفعل فالمبدأ والمنتهى قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدأ
الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة تفرض
في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ الحركة ومنتهى لها فان الحركة منتهية الى بعينها
حركة المبدأ وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها
متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض او من الحرارة الى البرودة
وطورا قد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان
ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات

بالعرض

بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والآخر
البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها بالكل منهما ذات ومفهوم وهذا
الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله وهما اعتبارا
متقابلان لان احدهما بالنظر الى ما يتقال لانه قال الامام المبدأ والمنتهى اما ان
يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس
الى الآخر فالاول على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى
المبدأ واما الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما
علة للآخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس كل من يعقل مبدأ الحركة
يعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله
احدهما بالنظر الى ما يتقالان له فان المبدأ والمنتهى انما يتقالان لذي المبدأ ولذي
المنتهى ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول لا شك ان المفروض المحقق للحركة
الاينية والوضعية هو الجوهر الحالي للمكان المتصف بالوضع اي الصورة الجسمية
التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل
في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركة واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض
الحالة فيهما متحركة بها تين الحركتين تبعا وبالعرض والموضوع المحقق للحركة الكمية
والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياهما في متصفة بها تين
الحركتين اصالة وبالذات وما في وراها يتصف على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا
فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت
له الحركة حقيقة هو الشيء الذي عرضت له المتحركة حقيقة واستدل على ذلك
بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة لحركة اي فاعلية الحركة والا لكان
علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني
منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها والمراد
بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة لحركته وانت

نعم ان هذا انما يدل على ان الطبيعة امر مستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود
الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر كالنفس كافيا وحده في هذا التحريك
لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حال ملائمة ويكون
تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحال الملائمة كما زعموا في الطبيعة
التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة والحق قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج
هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود وباقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها
لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة
في المسافة عوارض متعاقبة لها لا تفيدها تعددا في تشخصها فلم لا يجوز ان يكون المحرك
المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي عرض المستدل منهما ان المحرك للجسم
المحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط اخر لم
يكن المحرك ذات الجسم بل هو مع زوال تلك الحالة فلا يقدح خلافه في ذلك الغرض لكن لا ينتج به
الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو
المحرك لكان يجب ان يعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد من قوله وعم والتالي
باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات وبيان
الملازمة ان ذات الجسم مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم غير متحرك
دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على ان الاجسام حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة
المقتضية للحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر
ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة بعينه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية
جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشروط لا تدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك
بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة
السؤال وهو ان الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام فيلزم من اقتضائها قطعا
للحركة انتفاء الحركة او لا عموم الحركة لجميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز
ان يجعل الجسم المتحرك بعضه محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض

فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة من حال
يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل حال من الاحوال وهو الخروج
عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها لتحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول
بتعين الجزء الاول حتى يبقى ما بقي بل يقتضي الجزء الاول ليحصل لها الجزء الثاني فلا يبقى
الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة
المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة مقتضية
للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن
اصل الدليلين كما لا يخفى في الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع من المقولات التي
تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات
لا تقع فيها الحركة واشار المصنف الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر
ان يوجد دفعة وما تركب منها يوجد بعدها او انها والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعة
ولا يقع حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا يقع فيها
حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجواهر انما توجد وتفسد دفعة لانها لما
بيان ذلك لان المراد بالحركة في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع
من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من
فرد من صنف الى فرد اخر منه فلا يتوهم انه لا يمكن حال الاخر جوهر اخر بالتدريج وقوع
الحركة فيه بل يلزم المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حال الاخر جوهر اخر مالم
الذي ينتقل فيه المتحرك من نوع الى نوع اخر من صنف الى صنف اخر من فرد الى
لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاشتداد
في الزمانين ينافي الحركة واذا كان كل منهما في آن فلا يخلو من ان يكون
بين حدوثين متعاقبين كل منهما في زمان او لا يكون شيء
منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال
بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اجسام مادية ولا وجود لها مع

زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في غيره من المقولات
اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير الاعراض جايز فلا يلزم من
خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم
من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما قررنا واعترض عليه بانه وان
لم يلزم ههنا ذلك المحذور لكنه لزم محذور آخر وهو انه اذا خلا الموضوع
في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة
كما تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك
الا كيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك
الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فلنسم مثلها من صورة
الارض وغيرها ماء او هواء او كذلك ثم نارا كذلك الى غير ذلك حركة وان لم يكن الحركة منطبقة
على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة
متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر
قيل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا محذور الا ان نقف كما مر للمتحرك
الآني فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير منقسم يمكن ان يفرض
للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره اينات غير متناهية كل واحد منها يفرض
في آن فقط وكذلك للمتحرك في الكيف فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة
سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل منها في آن فقط
وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاينات والكيفيات والاوضاع
والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط
واحد متناه كما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض
فيه النقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفان وجب ان
يكون ما بينهما كذلك يمكن ان يفرض فيه اينات او كيفيات لا تقف على حد قالوا
ومثل هذه الحال السيال الذي يتبدل افراده على محل مع بقاء تشخصه لا بد ان يكون

عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان افادة الشخص النوعي
انما يتوقف على مطلق الصورة لا على صورة معينة فجاز ان يتبدل عليها
الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون
متحركة في الجوهر كما في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان
يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة فانه
اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها بدونها موجودة وهذا القدر
كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس من تبدل الحال على الوجه المذكور
ان يكون مقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم واجيب بان الهيولى لا تحصل
لها ذاتا متعينة بالفعل الا بان يتقوم بصورة معينة والذات اذا لم يكن متحصلة
بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون
حال تحركها متحصلة بالفعل اي متقومة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها
فيمتنع ان تتحرك في الصورة عليها بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل
حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة
فلا يلزم امتناع الحركة فيها في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى تلك
الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء
من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى وليس هناك
حركة اصلا وقيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الاشياء بالقوة
لا تحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها في وحدتها
وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت هي في ذاتها متحصلة
بالفعل لما كانت كذلك والبحث في ذلك بعد مجال اقول والحق انما يتم البيان
في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية
والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسايطها
وحدها او جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره

في القارورة المكبوبة عليه الصدع الاناء عند الغليان وحركه الآخر او المغتذي في جميع
الاقطار على التناسب اشار الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدأ
بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول
اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف فهو
ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش
وهو ان تتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض وتداخلها جسم آخر غريب كما في القطن
المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان تتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها
ما يتخلل بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة
الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف فهو ان ينقص
مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء على غلظه وهما من باب الكيف اشتغل
بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة
لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحيث ما يتفق من
الاسباب فيجوز ان تنتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل
وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى
لانها عندهم قابل محض تتوارد عليه الصورة والمقادير المختلفة من غير ان
تقتضي شيئا منها وذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه
كما هو عنده فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا
يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى
ايضا على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان
بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير حينئذ
السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل
متساويين في الطبيعة والمقتضى فجاز اتصاف كل منهما بمقدار
الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وكذلك

ومنكر

ومنكر التكاثف نعم في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ لو كان جزءا يمتنع ان يكون على
مقدار الكل ضرورة على اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار
الكل ضرورة على اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى الكل محل نظر واما الاعتراض
بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فيمكن دفعه بعد تسليم
استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فيجوز ان يكون
للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة
حد من المقدار لا تتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان اختصاص كل جسم
التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان
اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين
والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام
بل نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص هي الصورة الجسمية يكون
جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم المقدار الآخر لعدم اقتضاء صورته
لا يقال امكان انتقال الهيولى من هذا الى مقدار آخر بان تتبدل عليها المقدار
مع المقدار مع الصورة التي تقتضي الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول
الهيولى عندهم لا يكون محصلا بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لا ينضم اليها
صورته ولم تتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سيأتي انشاء الله
بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل
على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين
الاول ان القارورة الضيقة الرأس يكب على الماء فلا يدخلها الماء اصلا فاذا
مصت مصا قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل به الهواء من خارج
ثم يكب عليه دخلها وبهذا الطريق يلعبون بالرشاشات الطويلة الاعناق
الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الدخول الخلاء وحدث فيها بان
يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لا

لامتناهيم على راسهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء
الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان ذلك الخارج ايضا ثم اوجد
في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد بالطبع
الى المقدار الذي كان له قبل المص فدخل فيه الماء ورد بامتناع الخلاء والثاني
ان الآنية اذا ملئت ماء وشدد راسها واغليت فعند الغليان تصدع الآنية
وما ذلك الا لان الغليان يفيده تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية
فيصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وظاهر
انه لم ينفصل منه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او يساويه اليه حين هو
عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم
الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن
والورم والذبول عكس النمو اي انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه
في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات
الكمية فهو يفيد عندك فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باقي كل واحد منهما
على مقداره الذي كان عليه نعم ربما يتحرك كل واحد منهما الى الاين او وضع او كيف
لكن ذلك ليس حركة في الكم واجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند
النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في مسامها وتشبهها
بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت قبله والانكار بهذا مكابرة وقال بعض
الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه
يصير المجموع متصلا واحدا في نحو واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول
ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان
يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد مر ان المراد بالحركة تغير في مقولة ان
ينتقل ذلك الشيء بتغير من نوع من تلك المقولة الى نوع صنف آخر منها
او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف

من تلك

من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على
شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء
واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار
الكبير انما عرض لما كان له المقدار مع امر آخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير
في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما
كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير ففي حالتي النمو
والذبول لم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل
الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا اثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة
بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلوب لان
مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار المجموع
متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال
فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما
من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع يتوارد على شيء
واحد بعينه فان الجسم من مبدأ النمو الى منتهاه شخص واحد بعينه
لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله
الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانفصال ما ينفصل عنه فان
زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت ضعافا
مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ
وان نقصت جثته عشر عشر ما كانت في حال الشباب وذلك لان العقل
والعرف ليس عن التشخصات المتشخصات وكذا الحال في السمن والهزال
وفي الكيف وهو الاستحالة المحسوسة من الاجسام بطلان الكمون والبروز
لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة

واستشهد على وجوده بما نشاهد من ان الماء الحار يتبرد اما بالتدريج وبالعكس
ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على الامرين الاول ان محال الكيفيات
قد يتنوع فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التنوع تدريجي لا دفعي
ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل تمسكوا فيه بما يحس من انتقال الجسم
الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الجسم
من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك
لجواز ان يكون هناك متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر
الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك
تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول
فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والخليط والنفوذ وقد ذكرنا وجوها
لابطالها في مباحث المزاج واعلم ان رهطا ذهبوا الى ابطال الكمون والبروز
واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية
كامنة كان يجب ان يحس بحرارتها من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين
ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بشهادة الحس في الاين والوضع ظاهر ووقوع الحركة
في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه محسوسا بالضرورة مدركا
بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا تخرج بها عن مكانه وانما تتبدل النسب
نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محيطة فقط كما في الفلك الاعظم واما
حاوية ومحوية كما في غيره فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع
ولا نعني بالحركة في الوضع الا التبدل من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل
المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل اذ ليس الا مجموع
الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم
ثبوته لمجموع الاجزاء على ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان

بناء

بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له وبعض لما وحده
باعتبار وحدة المقدار والمادة والفاعل والاختلاف للمتقابلين والمذهب الى نقيض
للاختلاف وتغاير الاولين المتضادين ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام
اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون
بالتشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام ونشرع
في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة يتعلق بامور ستة فاتفقوا
على ان تعلقها بثلثة منها اعني ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذي يختلف
باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرض لا يختلف
باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف الحركة لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على
ذلك انه اذا اتحد المبدأ او المنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع
وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان نوعا ولا يختلف الحركة نوعا لان التنوع
المعروضات للاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام
نوع كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله
بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وهذا كما يعلم ان لا اثر للاختلاف بالقسر
والطبع والارادة فان الحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطائر ارادة
لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا
خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان
غير تعلق الحركة الى حيل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك
الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان
كانت ما فيه واحدا بالنوع وان اتحد المبدأ او المنتهى نوعا بل شخصا
كالحركة فقط اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في
الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التسود ثم التبيض

وكذا اختلف ما فيه بالنوع اذا اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من
نقطة الى نقطة على الاستقامة بينهما وعلى الانحناء وكالحركة من البياض
الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد ومنهما على طريق
الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين
والمنسوب اليه مقتضى للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى والمنسوب
اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها اي الحالين والحركتين بالنوع بسبب اتحاد
هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور
الثلثة فيهما نوعا اي عند عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة
بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة
زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من نقطة معينة
الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة غير
طريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكيف والوضع لكن
لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدة المتخصص (?) يستلزم وحدة ما منه
وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى
قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل واراد بالمقدار
الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع بمعنى ان
الوحدة الشخصية للحركة تجب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال
ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة
ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا
نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان
معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار
ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد جنس الحركة ايضا لا يلزم لصحة على الاطلاق
لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك

فلا عبرة

فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك يحرك بالقسر كمحرك آخر
قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة
ولا تميز في تلك الحركة لوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك
والبعض الى محرك آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد
الا يرى ان الحركة الفلكية مع اتصالها دائما يعرض لها انقسامات
وبحسب (?) الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية
فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان
اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع المؤثرين على واحد
شخص وان كان غيره فتعدد بتعدد الاثر اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين
متغايران لكن ذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان
اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اي الامتداد المتوهم فلا وجود لها في الخارج
وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك
جزئي مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين
اقول قد مر انتفاء ان الحركة بمعنى الكون في الوسط امرا كليا بل هو واحد بالشخص
مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اورد عليه
من الاعتراض ثم يرد عليه اعتراض آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة
بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستندة الى محرك والبعض الآخر مستندة
الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان
محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا اذ مجموع المحركين
واحد بالشخص وكل واحد من هذين المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو
واحد بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلب بان حجرا واحدا بالشخص
مثلا اذا تحرك بالقسر لتحصيل مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين
في زمان معين لا يختلف حركته بهذه بان رماه زيد او عمرو او غيرهما

وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاحتياج الى المؤثر لا دخل له في تشخص
الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء
على سبيل البدل ولكن بقي انه يجب ان يجوز توارد هما على سبيل التعاقب ايضا
فلم اجمعوا على امتناعه وان اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لان جسم
ولا لتضاد فيه بالذات ولو اعتبر بالتضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل
المتحركين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون مع الاتحاد مع
تضاد الحركتين كحركة من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد
وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع انه متضادة لذلك بالعكس
ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة
القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الحجر صعودا
وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه التوارد على
موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي
الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد فيه لان الصعود والهبوط متضادان
مع اتحاده فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطرفين بعينه اقول هكذا قيل
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق بعد المعلول
تحقق كل واحد من هذه العلل فيتحقق المعلول في صورته بدون ما يدعي
عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل
تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت
متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل لتضاد الحركات ليس
لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين
عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا
المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدا والمنتهى
مقتضى لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من

السواد

السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض
كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب اعتبار التضاد لعارض كون
احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى
فان قيل قد مر ان التضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب
تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا
مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا
كان بخصوصه بحيث يوجب صدق الضدين على المعروض او على ما يتعلق به
فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين احد الضدين على الحركتين
لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما
في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعترض في تضاد الحركة
لتضاد مبدا او المنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية وذكر ان
التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين او لو
لم يعرض للنقطتين كونهما مبدا او غاية للحركة لم يكن للحركة لم يكن للحركة
تعلق بهما اوجبت تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه
بان ثبوت هذين الوصفين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف
القرب والبعد من المبدا فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان
لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين
لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا التضاد بهما ايضا متاخر عن
وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة
للاخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى
مع الرجوع عنها الى الاولى وهو قد مر ان لا تضاد في الحركات
المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة والفلك يلزم التضاد بين
الحركة المستقيمة مع المستديرة تبين ايضا بالشرط المذكور انتهى

اذا كان مبدأ احدهما منتهى بعدا لآخر وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد
بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مختصر
ما ذكره واعلم اشتراط الغاية الخلاف بين الضدين على ما لا يتصور غاية الخلاف
بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات
المحسوسة بالكم وجه قولهم مع ورود عليه فلا حاجة الى اعادته قيل على هذا لا يتحقق
التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من
المحيط الى المركز وفيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه من التضاد من غاية الخلاف
والتباعد وهم معترفون بان حركتي الحجر علوا او سفلا بالقسر والطبع
متضادتان قلت تضاد الحركات لتضاد منتهاهما ليس من حيث
الحصول فيهما اذ لا حركة بل من حيث التوجه فيهما حال الجهة وجهتا
العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية
الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام
المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست لها بالذات
وذلك خاص يعرض لها الانقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل
عن الحركة فلا يتصور انطباق الحركة على كل شيء منهما دليل وهو الانطباق
ليس شيء منهما لها بالذات حتى يكون المنطبق عليه لها بالعرض فلهذا الا يعرض
للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار
بقوله فلا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المحل فمن
حيث انه محل الحركة وانقسام المحل موجب للانقسام الحال كان يجوز ان
يكون انقسامها بانقسامه بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان
كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو رأي افلاطون
ومتبعيه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حالة وعلى امتداده فان
تم مثل هذا انقسام ما للحركة بانقسام المتحرك فلا مسامحة واما الانقسام

الحركة

الا الذي هو بكثر امتداد ما الوهم الى ما له من الاجزاء المفروضة يجب ان يحصل
له اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام
المسافة والزمان ويعرض لها كيفية شديدة فتكون الحركة سريعة وضعيفة
فتكون بطيئة ولا يختلف بها المهية لا بد للحركة من زمان ومن امتداد
في الاين او المقدار او الكيفيات اولا وضاع ولا باس او تسمية مسافة
وان كان الاسم باطلاقه خاص في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة
وتضعف وتسمى بطؤا ونوع من الحركة السرعة بانها كيفية يقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول او المسافة
الاقصر في زمان المساوي او الاطول ولا يختلف مهية الحركة بسبب اختلاف
السرعة والبطؤ لان السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد والضعف
ولا شيء من الفصول بقابل لهما في كل من السرعة والبطؤ هل ينتهي الى
حد يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطؤ وبطيئة لا حظ لها من
السرعة ام لا بل كل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ منه
من البطؤ بالنسبة الى ما اسرع فيه تردد والاشبه بالصواب هو الثاني لان
الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع
وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع في ذلك
الزمان نصف تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة بالنسبة
الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد تمسك بان
انقسام الزمان والمسافة وقد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة فيه اصلا وان
كان قابلا للتقسيم بحسب الفرض فحينئذ يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة
بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة بطؤ بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك السريعة
بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك
البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان

وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلة لا تخلل السكنات فلا احسن
بما انكشف بالمقابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطؤ تخلل السكنات
والفلاسفة نفوا ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة وقال
لو كان سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة
المقابلة للبطؤ والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات
المتخللة بين الحركات الفرس الذي تحرك من اول اليوم الى نصف النهار حين
فرسخ الى حركاته المعمورة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع
مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت
بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات
الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم
ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في
سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد
حركته بل نراه في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت
الحكماء سبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية كتشغل الجسم
فانه يصير سببا لبطؤ الحركة القسرية كما في الحجر المرمى الى فوق والارادية
كما في صعود الانسان الجبل ولا يصير سببا لبطؤ الحركة الطبيعية لامتناع
ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام
ما يتحرك فيه فانه يصير سببا لبطؤ الحركة الطبيعية ايضا كنزول
الحجر في الماء كما يصير سببا لبطؤ الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان
فيه وقد يكون التسبب في بطؤ بهما بغير الارادة كما في رمي الحجر تلك
البدء برفق والاتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان
بين آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي

من المعتزلة

من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء
كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وغيره بعينها كحركة ذوات الانعطاف
او الى صوب آخر غيره كحركة ذوات الزوايا لابد لها من حدوث الزاوية
عند الرجوع لا يكون متصلا بل تخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه
ان كل حركة مستقيمة تنتهي اليه الى سكون وذلك لانها لا تذهب على
الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظ
او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لابد من
سكون ما بين الميلين المتقابلين ومنع غيرهم كافلاطون من الحكماء
واكثر المتكلمين من المعتزلة اما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته
طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى
المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه حدا فالو
صول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول شيئا
فشيئا ثم ان للوصول الموجود بحسب وجوده في حال وجود المعلول لزم ان
اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون
زواله زمانيا وامكان الوصول منقسما زمانا فالميل الذي هو علة اللاوصول
يكون ايضا آنيا وان ميل اللاوصول غير ان ميل الوصول لامتناع اجتماع
الميل الى جهة الميل عنه فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات
وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض
فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي علة الحركة كما انه علة الوصول
الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلان
متغايران ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى
موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون علة اللاوصول آني لا يجوز يكون
زمانا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة

المذكورة وهو ان بعد الوصول ايضا وكذا اللاوصول لما نبا انتفاء بين
الآنين زمان سكون لما ذكر انفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل
السكنات في الحركات المستديرة الفلكية في كل حركة مستقيمة بسيما اذا كانت
على اجسام منفوذة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية
باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون
في الفلكيات والحل اما لانا لا نم ان اللاوصول آني قوله ضرورة انه زوال
الوصول منقسما زمانيا قلنا لم الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا
والا لكان الوصول منقسما زمانيا فلنا نم فان الانطباق والموازاة
والمحاذات والتماس والوصول وامثالها انيات لانها تحصل عند انتهاء
الحركة مع ان زوال كل زماني اذ لا تحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين
اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان
عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان تحرك
احدهما والحركة مما لا تحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال
الجبائي ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا تغلب الاعتماد اللازم
فيضعف الاعتماد المجتلب تدريجا ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا
في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فيرجع الحجر ولا شك ان غلبته على
المجتلب انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوبية من المغلوبية
الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم
الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او
الاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب
انه لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول
او الرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل
للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون

من المستقيمين

من المستقيمين فلكل من الفريقين الينا في انكاره طريق فقال الحكماء
ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل الاولى
في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة وح وجب
للخردلة المتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف
الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري
البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة واجيب
بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في صورة الفرض وقتها بل يرفع
بريحه فاذا وصل الهوا اليه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل
فذلك فرض مح ويجوز استلزامه المح للمح الذي هو وقوف الجبل وقالت
المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي
الحركة النازلة لا السكون ولا توجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة
الصاعدة لا السكون ولا توجبه مولد للحركة والسكون الا الاعتماد الجواب
ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو
ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع والسكون يقابل الحركة
فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فهو حفظ النسبة الى اهله
الجسم الى اشياء ذوي الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد
واما في الثلث الباقية فهو حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك
بان يقف بالكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من
اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى
امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث
قد يكون من ضعف ينتقل حتى من فرد الى فرد فيكون النوع
هناك محفوظا ولا سكون فالجواب ان بقاء السكون هو الاستقرار
فاما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون

بينهما تقابل العدم والملكة ويفيد عما من شانه خروج عدم حركة الاعراض
والمفارقات وظ ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة
عنه فهو يضادهما معا تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله
يقابل الحركتين ويضاد لتضاد ما فيه السكون قد يعرض له تضاد كما
يعرض للحركة لكن لا تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني
المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة تضاد
سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل
واحد فضلا عن ان يستويا فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون
المعنى الاول اما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع
في ان لا يتحرك جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك
في الحرارة ولا في البرودة في سكون طبيعي وقسري وارادي الكون
اعني حصول الجوهر في الحيز الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح
اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى الطبيعي وقسري وارادي
لان مبداه ان كان خارجا عن ذات الكاين فهو قسري والا فان
كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي طبيعي الحركة انما تحصل عند
مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة
قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى الثابت بالذات بل لا بد
من مقارنة امر غير آخر الى الطبيعة وقد يكون ذلك غير طبيعي كرد الجسم
الى فيقتضي اي الرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن
ذلك الامر الغير الطبيعي لحصول الماء في مكان الهواء فانه امر
غير طبيعي للطبيعة المائية فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول
الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتضي
الحركة فيقتضي الجسم بعد عدمه فلا يكون الحركة الطبيعية فغاية الحركة

الطبيعة

الطبيعي رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا يكون الحركة الطبيعية دورية
لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي
عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهي هرب عن
حالة غير طبيعية وطلب لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك
لان كل نقطة تفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة
ومن المح ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل الحركة
المستقيمة تطلب بها النقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع واجيب بان كل نقطة فرض بالحركة المستقيمة
فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بالحركة
واحدة لان الحركة عنها بالحركة غير الحركة التي بها الطلب الوصول اليها بالطبع
وقسريها مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية
تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدا خارجي وتلك القوة
قابلة للضعف فلا يزال الضعف مصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان
الضد مغلوبة فيستولي الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكان
الطبيعي وطبيعي السكون مستندة الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة
الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنته امر غير
طبيعي ويعرض البساطة ومقابلها اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور
في السكون تركيب وانما يعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل
سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا بل
هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انما انها الطبيعة
فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة
والارادة والقاسر انما يكون علة السكون عند عدم رجحان
علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها كانت يقبل الشدة والضعف

جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وظاهر انها ليست من التركيب في شيء وانما الموجب لهما هو اشتداد الحركة ويكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء مسافته مع الامور الى رجته والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يوصف بالحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد يكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض الشيء قبل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اما الدعوى ودليلها كلاهما بطلا اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه يحدث منهما مركبة بين السمتين غير سمت رمي اليه وسمت ما يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوعة والسند الامثلة المذكورة ولا يقبل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون في ان الكون الذي هو جنس الانواع الاربعة هل يعقل بغير الاتحاد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد من غير ان يعقل ببعض من الاتصاف به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين كاو باقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يقبل الجنس اي الحصول في

الجسم

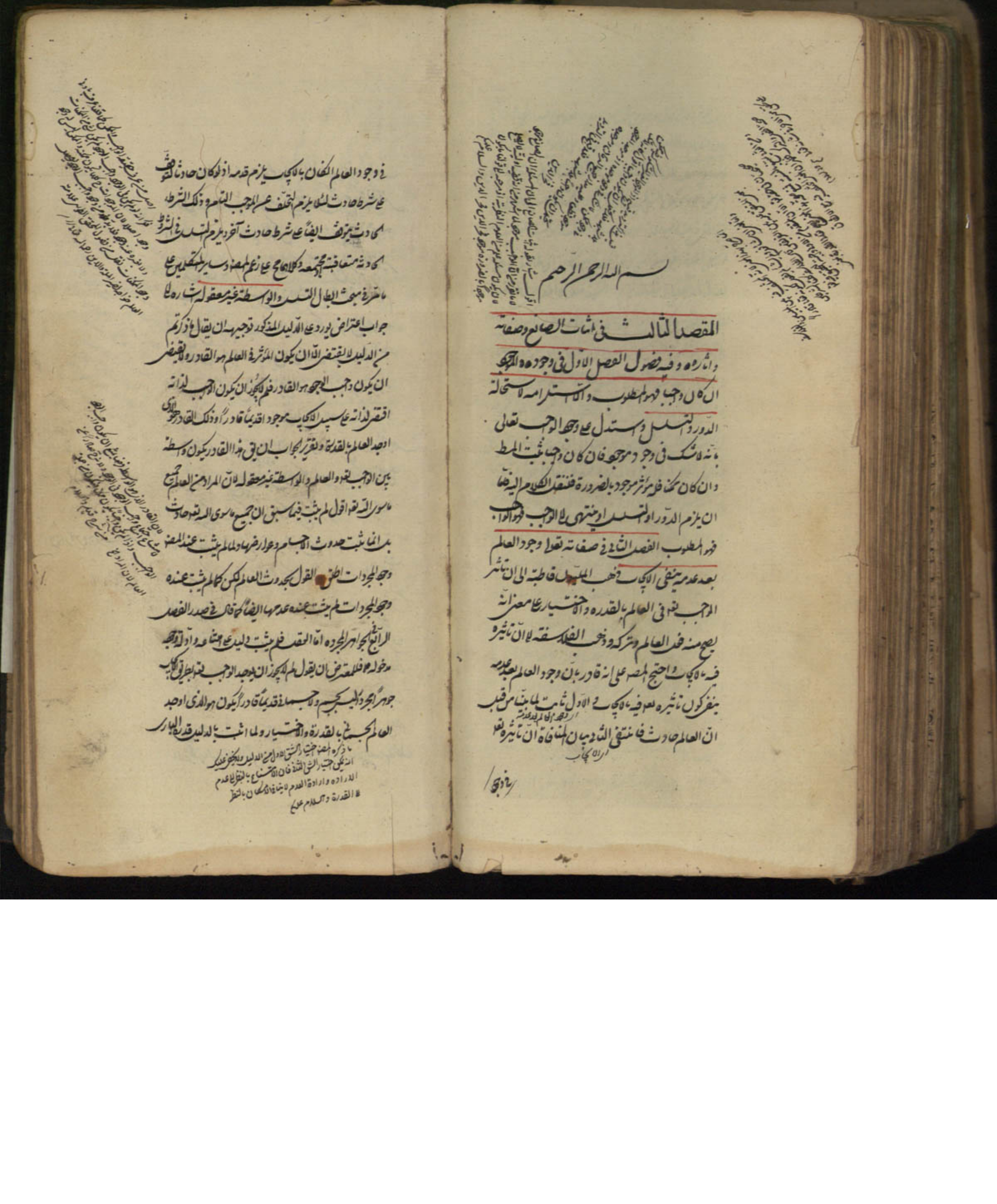
في الجسم ولا انواعه اي الحركة والسكون لما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان وظرفها اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان وينقسم متى الى حقيقي كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا لان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهيئة وطا كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر قال الشيخ في الشفاء الحركة بمنقسمها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر ومنها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيلحق المتقدم والمتاخر في الحركة خاصة يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما من المسافة فللحركة مقدار نسبة ينقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هو المقدار وقوله العارضان لها باعتبار اخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين للاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المصنف على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لكم وضعها اي مقولة متى انما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعهما من الامور ويعرض

لعروض المتغيرات كالحركة للاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له
شيء الا باعتبار صفات متغيرة كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات
لها يعرض شيء ولا يفتقر وجود معروضها وعدمها اليه اي لا يفتقر وجود
معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم
على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة
على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض
المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم
متقدم فلو افتقر لوجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والخلف
يعني الان كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الان
ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل
من الزمان والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست
اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الا الى ما اريد تقسيمها اليها لان التنصيف
يكون تثليثا والتثليث يكون تربيعا والتربيع تخميسا وعلى هذا
فزعوا لاهل التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الان جزء
من الزمان لا عدم الان اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان
الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون زمانيا اي
منقسما بل يكون زمانا لا انا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه
متصلا بان وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الان الاخر في الزمان
الذي بينهما وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا بيانه ان الحصول
التدريجي حصول ماله هو انقسامية ينطبق على الزمان كالحركة التي لا تتصور
حصولها في الان اصلا وغير التدريجي اما ان
يكون حصولا حصولا في طرف الزمان كالحركة التي لا في الزمان لكون
المتحرك في حد معين من حدود المسافة نطقا او حصولا في الان

والزمان حركة

مساکا لوصول الى المنتهي فانه يوجد في ان ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين
اني وغير الاني احدهما اسم فيما بعد ذلك الان دون الاخر واما ان
يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على معنى يوجد في كل ان
يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء
في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل ان ان
يفرض من انات زمان حركة فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو
القسم الاول ودفعي الذي يتناول الوجهين جميعا المذكورين نقول
ان الحصول في زمان لا بمعنى التدريجي فعدم الان في الزمان الذي بعده لا بمعنى
الانطباق فيلزم انقسام الان وكونه زمانا بل بمعنى انه لا يوجد في
ذلك الزمان ان الا ويكون عدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه
قيل الكلام في حدوث عدم الان بمعنى الان دفع اقول كل ما هو غير الزمان
والان يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجدا فيه والا لزم التسلسل
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الان الى موجود
في ان اخر ولزم التسلسل واذا مهدت هذا فلا نم ان وجود الان في ان
حتى يقال ان عدمه بان وجوده ولو سلم فلا نم ان عدم الان اي قوله
لانه لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا
انعدام الان شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهي لا لوجوده
والنزاع فيه السنه الثاني وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت
ان العالم هو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان
الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة يعرض للجسم باعتبار نسبتين
اي الوضع هيئة يعرض باعتبار نسبتين نسبة يقع بين اجزائه بعضها الى
بعض ونسبة يقع بين اجزائه والاشياء ذلك الجسم خارج عنه الموجودة
مكة او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه

وكما يكون رأسه من فوق ورجلاه من تحت وللمنتصب الانعكاس وضعا آخر وفيه تضاد
فان القيام والانعكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف
وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء من غيره والوضع قد يطلق
على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة
بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك الملك
ويسمى الجدة ايضا نسبة الشيء الى ما يحصل بسبب نسبته الى ملاصق يحيط به
احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب
عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان
الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا
والا يلزم التسلسل يعني الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو
وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالقطع الذي للمسخن ما دام يسخن
وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المص الى ان ثبوت هاتين المقولتين
انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر وتحقق
هناك مؤثر ومؤثر آخر ان ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم
ان لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل
ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس
كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال
والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل
وقال الشيخ انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال
والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة واما المتولد
ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من
حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل مخصوص بذلك وقد تم الكلام
والاعراض بعون الملك الفياض على يد الفقير الحقير اقل ما خلق الله



بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته
واثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده تعالى
ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة
الدور والتسلسل واستدل على وجود الواجب تعالى
بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المط
وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة فننقل الكلام اليه فاما
ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب فهو الوا
فهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم
بعد عدمه ينفي الايجاب فذهب المليون قاطبة الى ان تاثير
الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه
يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره
فيه بالايجاب واحتج المص على انه قادر بان وجود العالم بعد عدمه
ينفي كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب و الاول ثابت لما بينا من قبل
ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة ان تاثيره تعالى

في وجود العالم لكان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط
الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط
الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وساير المتكلمين على
ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى
جواب اعتراض يورد على الدليل المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم
من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي
ان يكون واجب الوجود هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته
اقتضى لذاته على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي
اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان مثل هذا القادر يكون واسطة
بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع
ما سوى الله تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث
بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المص
وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده
وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل
الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده
مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب
جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد
العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة البارئ

ما ذكره المص خبر الشق الاول من الدليل ... الارادة وارادة العدم ... القدرة والسلام علي

ثم اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلته التي لنفي تقرير الدليل
الاول ان القدرة ان يشير بمعنى صحة الفعل والترك ممنوع لانها تقتضي
امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عنه اما واجب
او ممتنع لا يخلو عن احدهما قطعا لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير
وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم
يستجمع امتنع تقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب
والامكان الاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار
القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه
باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما قيل ان الوجوب بالاختيار لا
ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل
بان يريد الفعل ويجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد
الفعل ويجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور
الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط من انضمام الارادة الى القدرة
قلت مسلم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات
القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد به وجوب صدور الاثر بالنظر
الى ذات القادر فممنوع وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن
من فعله وتركه اما حال وجود الاثر ويجب وجوده فلا يتمكن من الترك واما حال
عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن
اجتماع القدرة على الاثر مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم
الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال

ان اراد وجوب صدور الاثر

في الحال بل يمتنع ... وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود
الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل
لان العدم الاصلي ازلي والازلي يمتنع ان يكون اثرا للقادر ... العدم نفي محض لا يصلح متعلقا
للقدرة والارادة لان معنى التاثير وجب للاثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار
اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل
وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلم يستلزم عمومها القدرة
يعني ان عموم علمه تعالى يستلزم عموم صفة القدرة فالقدرة شاملة
لجميع الممكنات لان علة المقدورية هي الامكان وهو وصف
مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى اقول لا نسلم ان الامكان
علة للمقدورية ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور ... مقدور له تعالى لم لا يجوز
لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين
بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرته تعالى والمشهور
في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد
صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان
المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته
على بعضها ثبتت على كل وهذا الاستدلال بناء على مذهب اهل الحق من
ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا
فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه
خلافا للمعتزلة فان المعدوم للمادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع
اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما قرره المحقق فعلى قاعدة الاعتزال
جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة بها

وتلخيص الكلام في هذا المقام ان المختار عند اهل الحق وهو مذهب [illegible] الحكماء انه ليس للواجب صفة زائدة على ذاته بل وجوده وسائر صفاته عين ذاته بمعنى ان ما يترتب في الممكنات على صفة زائدة قائمة بها من الوجود والحيوة والعلم والقدرة وغيرها يترتب في الواجب على ذاته المقدسة [illegible]

وعلى قانون الحكماء جاز ان يستعد المادة لحدوث شيء دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اهل الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان قائمان بالجسم وكذا الاول [illegible] فانهم ارادوا معنى سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا بمعنى الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره لكنه خلاف ظاهر اللغة فلا يجتمعان في واحد لكن [illegible] لزم مما ذكر والاحكام والتجرد واستناد كل شيء ودلائل العلم والاخير مما اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اوردهما المصنف احدهما من استدلال الحكماء ايضا وجهان اوردهما المصنف [illegible] الاستدلال المتكلمين فالذي اورده المصنف هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام يحير فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الا الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الاتقان والاحكام

قيل ان صح

من كل وجه فممنوع ان هذه الاثار مترتبة ترتيب لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة مناسبة لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فطرا ان الاشياء [illegible] الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة من بعض الوجوه فحاصل في اثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريدا ما وتسخينا ان يشتغلان [illegible] قلنا المراد اشتمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطالب على وجه الكمال وان اشتمل الوجود على بعض الخلل وجاز ان يكون فوق ما هو الحاصل والعلم بان مثل ذلك لا يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كالنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة او يلهمها حين ذلك العمل الفعل ولما ادعى لم يرد المصنف فهو انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يخدش في كونه عالما بلا واسطة الحكمة من الملائكة السنة والاشياع وبرد على ان الشريعة مبنية على ارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بجلي ما اخبروا به من كون الله تعالى عالما بالدليل لكن الرسل عالما والقران بهذا المكابرة فهم يتبعه في [illegible] الكلام على ما قرره الاعلم ولعل ذلك دليل الحكماء وقالوا احسنها ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام [illegible] واثاني انه تعالى مجرد بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه [illegible] اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو ماهية ثابتة [illegible]

لو

بذاته ح

لان ذاته غير غايب عن ذاته فيكون عالما واما الثاني فلانه مبدا لجميع ما سواه
اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه اما اولا فلانه
ان العلم عبارة عما ذكرتم وكونه مسلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر
وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الوجه الاول فانها لا يدرك
انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غايبة عنها. واما ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير انما يدل على وجه كلي عام اي
يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان
على انه تعالى عالم والاول ان على انه تعالى عالم بجميع الموجودات ولما ثبت
انه تعالى عالم شرع في الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم
نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين بالضرورة فانما نسبة
ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة
بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات لكنه
بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما الثاني فلان تلك الصفة يقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قطعا
اي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بين العالم والمعلوم فهي حينئذ نسبة
الاولى من نسبتي المذكورتين اعتبرت بوصفي حقيقتها ممكن سلمنا كون العلم نسبة محضة
فهي بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف في تحقق هذه النسبة والى هذا
اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى من حيث صلاحيتها
للمعلومية للعالم مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر
من التغاير كاف في تحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما
بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم والاتفاق ان
صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات

الاحد من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس
بارتسام صورة الاشياء فيه بل بحصول الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا
بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك ليس الا حضورها وقد ذكرنا ايضا ان
علمه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان انكشاف الشيء على الاخر
لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده
والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده
وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره
بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور
المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم
من قال انه لا يعلم جزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان
زيدا في الدار الان ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار
او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب
الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير
انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة
فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم
تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله
وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا
في زمان كعلمنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص
فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده
كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا
فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس

إلى ما يكتنفه من الأزمنة إذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل
هو زمان بعد زمان حكمي هذا فكان علمه أزليا غير متغير بتغير شيء من أجزاء الزمان لا يعبر
فيه بحال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية
وأزمنتها الواقعة فيها لا من حيث إن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي
وبعضها في المستقبل بل علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتا أبد الدهر
وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته إلى جميع الأمكنة على السواء فليس فيها
بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية
لم يتصف الزمان منسوبا إليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته إلى جميع
الأزمنة على السواء فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته وليس
في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات
الجزئيات وأحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة
إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه وهذا العلم لكونه ثابتا مستمرا لا يتغير أصلا كالعلم
بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم إنه يعلم الجزئيات على وجه
كلي لا كما توهم بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها
دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الأحوال كيف وهم ذهبوا إليه
من أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول … ولما كانت … المتشكلة
فلأن إدراكها إنما يكون بآلات جسمانية والجواب أن إدراك المتشكل
إنما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان العلم حصول الصورة وأما إذا كان إضافة
محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة فلا حاجة إليها ومنهم
من قال إنه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها وإلا يلزم أن يكون تلك الحوادث
ممكنة واجبة معا وأنت تعلم بطلان التنافي بين الوجوب والإمكان بأن اللزوم

إنما يكون جهلا لكونها عادمة وواحدة أيضا والأولى أن لا يوجد فتعلق علمه
حالا وسيوجد والجواب ما مر أن العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة لوجود الوجود
ولو سلم فنقول إنما يكون لذاته لو تأخر عنه إلى علمه وهو متعلق علم الباري ثم موجود
ولا ينافي بين الإمكان بالذات والوجوب بالغير … لازم
ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة
اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى حي واختلفوا في معنى الحياة فقال جمهور المتكلمين
إنها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وأبو الحسين البصري من المعتزلة
إنها كونه بحيث يصح أن يعلم ويقدر ولها معنى آخر فيمن يعتبر الكيفيات
النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقته يدل على إرادته
وليست زائدة على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء يعني أن تخصيص
بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الأوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات إلى الكل لا بد أن يكون لصفة بها التخصيص
لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع استناد الواجب فاعلا إلى أمر منفصل
وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة فذهب الأشاعرة إلى أنها مغايرة للعلم
والقدرة وسائر الصفات وذهب الحكماء وجماعة من رؤساء المعتزلة
كأبي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي
إلى أنها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي واستدل المصنف على أن الإرادة ليست
أمرا آخر سوى الداعي بأن هذا لو كانت أمرا آخر لزم التسلسل أو تعدد القدماء
فإن هذا الأمر إن كان قديما لزم تعدد القدماء وإن كان حادثا احتاج تخصيص
وجوده بوقت دون غيره إلى أمر آخر ولزم التسلسل أقول لزوم التسلسل وتعدد
القدماء لازم على أي حال إذا كانت الإرادة زائدة على الذات سواء كانت

نفس العلم او امر آخر زائد عليه وذلك لان النقل دل على اتصافه بالادراك
والعقل على استحالة الآلات فيكون السمع والبصر كونه سميعا بصيرا وهو سمع علم
بالمسموعات علما يتجلى به المسموع والمبصر تجليا بحيث لا يمكن انكاره ولا [illegible]
والتمسك بالاجماع يتوقف عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو الحق في سائر الفروعات
الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا
وكل ما يصح له من الكمالات يثبت له بالفعل لان خلوه عن صفة الكمال في حق من
يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا تفيد الا بعد البيان ان الحي
في الغائب ايضا يقتضي صحة السمع والبصر وغاية ما تشبثوا به في ذلك على ما ذكره امام
الحرمين طريق السبر والتقسيم بان الاجساد لا تتصف بقبول السمع والبصر واذا اتصف
بها [illegible] ان لم يقم به آفة ثم اذا سبرنا الصفات التي لم نجد ما يصح قبول السمع
والبصر سوى كونه حيا فلزم القطع بذلك في حق الله تعالى وهو ضعيف لا يستقل الا بان
[illegible] السمع والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع والمستند حجة الى الادلة
السمعية ولا افتقار في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا
بصيرا فليعول على الاجماع في هذه المسألة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسألة
ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع
اذ تتجه عليها اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتت حجية الاجماع
بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت للمسألة التي نحن
فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم
بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان
على العلم ولما دلت الظواهر المعلقة على انه منزه عن الآلات فان كان
السمع والبصر عليه تعلقي علم كما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين

[illegible] اشارة الى دفع ما يتوهم من الدليل [illegible] موقوف
[illegible] بكلامه النفسي الباري ومحتاج الى بيان السبر والتقسيم
[illegible] الى بيان [illegible] الاجماع ودلالة السمعية
القطعية [illegible]

زائدتين عليه كما هو رأي الجمهور فنقول الاحتياج الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا
وذات الباري تعالى لبراءته عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج
النافي للسمع والبصر عنه بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان
به كسائر الاحساسات وذلك محال في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى
اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به
وان سلم انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة
بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني
ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول
والجواب ان كلا منهما قديم له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة
ومنها [illegible] يدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام
انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار
عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب
في كون الباري متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك
لان هنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو
قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة
متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فاضطروا الى القدح في احد
القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة
قالوا كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا
فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء
[منعوا] القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة
في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى

لئلا يلزم
فكلامه حادث
فهؤلاء



لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني وعلى التقديرين قد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل
اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى بعض من ابعاضه وبالجملة فاتفق ان
المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فالاعتبار الوحدة
النوعية وما قيل انه حكاية عن كلام الله تعالى لا كلام الله تعالى وانما الكلام المجموع
في لسان الملك فالاعتبار الوحدة الشخصية وما قال ان كلام الله تعالى ما ليس
قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الازلية ومعنى اخر القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان
المراد هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي
على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول
شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب و...
السادس الثالث ان كلامه تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى
غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي
فتعين الكذب وهو ممتنع على الله تعالى بالاتفاق والجواب ان كلامه في الازل
لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك
فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق
هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسير جدا وكذا القول بان المتصف
بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان
كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان
ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء
والاستخبار بلا سامع مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يليق

الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل
ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال
فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا
المصير على القديم محال قلنا هو اراد انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات
الحادثة من غير ان يتغير نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو
خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون
طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم الولد الذي اخبره
بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه السلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد
الى يوم القيامة اذ اقتضاء خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم في حق من بعدهم بطريق
القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الكافرين قصدا او التابعين المعدومين
ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب المشهور بين الجمهور
وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل
ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما تأخر
الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر
لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف
في دار الجزاء ايضا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر لاستمراره ابدا لما
ذكرنا فلا يختص بكلامه موسى عليه السلام بالطور وسوى ذلك والجواب ان
الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة
منه تعالى واختياره فيتعلق الامر بالصلاة زيد بعد بلوغه وينقطع عند موته
ويتعلق الكلام لموسى عليه السلام في الطور وبهذا يتم الجواب عن وجه
آخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به لكان السلب
الى المتعلق



ذكرنا انما يلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني
من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلام ما يليق دفتي المصحف
انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه صفة قائمة بذاته بل هو دال عليها وهو صفة
حقيقة وسمعت من مسموعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان
النبي صلى الله عليه وآله واوجد نقوشا دالة عليه في لوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل
ليس الا هو مذهب الكل الا شاذة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتيب الحروف
انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك ما يخرج
عن طور العقل وما ذلك الا ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها
تقدم على البعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه
تعالى اما المعتزلة فلوجهين اشار المصنف الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم
من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة
عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء
على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه تعالى حكيم على الاطلاق لانه
اذا جاز وقوع الكذب في كلامه تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب
وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى واللطف
واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله واما الاشاعرة فلوجوه اولها ان الكذب نقص والنقص
على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات
اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي
هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفة من صفاته كمال صفاتنا ولا يدل على صدقه
في الكلام اللفظي المخلوق في جسم دال على معنى مقصود منه لانه علاوة لكل الشقين بل النقص
النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يرتضون

خرمخترعات الشاهنا اذا اعتقدانه ليس كلام الله بمعنى انه صفة

العطا او لعام

الدرس

اللهم ان يقصد وابه لك التزام المعتزلة

يمتنع ان الامر بان صدقه في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب
انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام اللفظي عندهم مدلول الكلام اللفظي
ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم
النقص في صفته تعالى الثاني انه لو وصف اتصف بالكذب لكان كذبه قديما
اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب
والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم
هو امتناع الصدق عليه باطل لانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما
هو عليه اقول لو تم الدليل على استحالة صدقه تعالى ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف
بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق
لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار
عن الشيء لا على ما هو عليه نقص كان رجوعا الى الوجه الاول قيل هذا الوجه ايضا
انما يدل على كون الكلام النفسي صادق دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن اجراؤه
بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب النفسي قديم فكذب اللفظي
ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم
الكلام النفسي فلا يجوز حدوث صدق اللفظي ايضا وحدوث كذبه لكان اولى
ويقول الا ان الثالث وهو معتمد الاصحاب لدلالته على الصدق في الكلام
النفسي واللفظي معا وبه ان من المناقضات اجماع الانبياء عليهم السلام وقد ثبت
صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله فضلا عن صدقه
ووجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا
مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات
حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول

النفسي

لدليل

الكلام اللفظي راجع الى الكذب في الكلام النفسي ولا يرد على ما ذكرنا [illegible] كذب الكلام [illegible]

فان

العقول

النفسي

العلماء

لان الواجب باق بالضرورة فلابد ان يعلم ما هو البقاء كما في العالم والقادر
لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظ وليس ايضا عبارة عن الوجود
بل زايد على الوجود متحقق بدونه كما في الحدوث وتحقيق الحدوث فانه بين الوجود
كتحقق الوجود بعد الحدوث اقول يعلم ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر
كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس
صفة زايدة وتابعهم المص وشارح التجريد ونفى الزايد واستدلوا على ان وجوده
اولها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا شك ان ذلك سوى الوجود من حيث
انتسابه الى الزمان الثاني ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس
ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته
ضرورة ان ما بالذات لا يزول وابدا هو اذا فرض البقاء صفة يحصل بها الوجود
في الزمان الثاني لكان الزمن الى اخر لا يزول لان الواجب موجود في الزمان
الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا الافتقار
صفة الى صفة اخرى تثبت وتستحق الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف
على العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات
ينافي الوجوب بالذات اقول فيه ان الوجه الاول اذ لابد في البقاء من
البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مشترك وثانيها ان الذات
لو كان باقيا بالبقاء لانه فان امو صفة البقاء الى الذات لزم الدور
لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء
مع استغنائه عن كان الواجب هو البقاء لا الذات وان لم يفتقر
احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب
لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اولو افتقر البقاء الى

الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا
بذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات ح لان افتقار الصفة
الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كانت صفة له زايدة على الذات
قائمة بها كانت باقية بالبقاء ونسبه فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه
لا زايد عليه قلنا فيجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه
ولا شريك بيعني وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن
تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
او معلولا لها او بلازمها فلا تعدد وان كان معلولا لامر منفصل فلا وجوب بالذات
لاستلزام احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين
يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل
اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبة ان اريد بها في اول شق الترديد
مفهومها وفي الاخر ما صدق هي عليه يستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس
الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق عليه ورد المنع على
اللزوم فانه يجوز ان يكون يوجد واجبان متعين كل واحد منهما نفس ذاته
بلا محذور ولهذا قوله وان كان معلولا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب
بالذات ان اريد بالمفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون
تعين كل واجب معلولا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب
بلا محذور لا يقال الانفصال عن ذات الواجب ومفهومه لانا نقول
قد يكون منفصلا كما مر في الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر
من واحد لكان لكل واحد منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون
التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز تعين بدون الواجب وهو ينافي
الوجوب

ان شهد [illegible]
جوب

كون الوجوب في تيابل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث يعني بلا وجوب
وان كان بين الوجوب والتعيين لزوم فان كان الواجب بالتعيين لزم تقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان
التعيين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب
لان تعيين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب فلا يتعدد بدونه وان كان التعيين
والوجوب للامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياج
في الوجوب والتعيين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله
لزم تقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما
هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك
لما تحقق ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير
للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجود
وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعيين لزوم اولا ان اراد
بالتعيين الواحد المعين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان
جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعيين قلنا م وانما يلزم لو
لم يكن هناك تعيين اخر وان اراد بالتعيين احد التعيين لا على التعيين فقوله
وان كان بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب م قوله لان تعيين المعلول لازم غير متخلف
قلنا م لكن لزوم احد التعيين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو
انما وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون
له مثل والا لكان للكل من المثلين ما به مشترك بينهما وما به ممتاز لامتناع
تركيب الواجب كما سياتي لكن الواجب لا يكون وجوده مما تقدم
عارضا

التعيين هو

نفي م

ودليل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من الاجزاء العقلية
كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدار
والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي الضد
ايضا لان الضد هو المشارك للموضوع متعاقب والواجب لا يكون في
الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم
امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لاحتاج اليه ضرورة
والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه
لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلا والمستغني عن الواجب يكون
مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج
الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف
المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى
الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر غيره
فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن المتمكن في وجوده م قوله
لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا مسلم لو علم بكون المتمكن هو الواجب
كما في ما نحن فيه وايضا ولو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل
المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض
دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص
والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان
الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في هو الاخر
كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان مع قديما وقد بينا ان العالم
حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا الشيء وكون الواجب عرضا فلان
لا ينقسم ومع يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

لكان م

او ينقسم ومن ثم نعلم يكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث
الاجسام ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب او تركبه و على نفي الحلول
ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا
ان حل في شيء فحال ان قبل الانقسام لزم انقسامه لانقسام المحل و تركبه وان لم ينقسم
كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا الابتناء لكونه حالا في جزء وذهب بعض المتصوفة
الى انه تعالى حال في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا
المعنى فظ وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور معناه
ويدل على نفي الاتحاد ايضا ما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول فيه بحث
فيه وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة
اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته فصار الموجود سواه تعالى وحده
وهذه المرتبة عندهم الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل
وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على
نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن او حادث
لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق
الجمهور على ان الواجب تعالى يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم
خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحادثة بعد ما لم يكن
لكونه قبل زيد الحادث فجائز اتفاقا وكذا بالموجود بالصفات الحقيقية
المتغيرة المتعلقات لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه في زمانه واستدلوا
بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع
وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه
مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن
من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف

الموقف ح

هو به يلزم ان يكون منفعلا وهو منفي لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما
يلزم لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال
وذلك بان يتصف دائما بنوع الكمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية
ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك
فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول الكمال بل لاستمرار الكمالات غير متناهية
فلا يكون نقصا ح واجيب بان ذات الواجب ح لا يخلو عن الحوادث وكل ما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث في الازل وانه ح افحل الملازمة ممنوع ان اريد
عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث يقتضي سوابق له وهو ح واعترض عليه
انه ان اريد بالتغير تجدد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه
وان اريد تغير في الواجب او تاثره وانفعاله عن الغير فالصغرى ممنوع لجواز
ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب
بان يقتضي نوع كمالي يتلاحق الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الاخر
كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز
ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول
والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث
في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف
بالشيء في الازل يقتضي جواز ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود ذلك الشيء
في الازل ~~على ان يكون الازل~~ وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب
جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم
الازلية جواز الحادث ولا خفاء في ان جواز ازلية الحادث بمعنى
امكان ان يوجد في الازل للازلية جواز بمعنى ان يكون في الازل او وجوده
في كله وهذا الحق ان قابلية الاثر لا يجدي ان لم يتحقق في الازل بخلاف

[illegible]

ناقصا ح

وهو المتقدم ح

وجود ح

المراد لا جواز اتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف فيلزم جواز ازلية الحادث ح

قابلية الحادث العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد
في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا امتناع في امكان
وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث
فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين
احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده والضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث
ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو
عنه وعن قابلية وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول
فيلزم جواز ازلية الحادث وهو ممتنع وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه
ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف
لا يخلو عن الضدين وان اريد به ما يتناول عدمه وجوديا كان او عدميا فنقول ان
عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان
القدم والحدوث يجعلان من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده
ليس بقديم ولا حادث فان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود
او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم
الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف
ولو سلم فازلية جواز المقبول اي امكانه لا يوجب جواز ازليته ليلزم الجواز
الذوق واوضح الحكم بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى سميع بصير ولا يتصور
هذه الامور الا بوجود المسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث
هذه الصفات القائمة بذاته تعالى والجواب بان الحادث تعلق تلك الصفات
وانه اضافة يجوز تجددها الثاني ان المصحح للقيام به اما كونه صفة فيصح قيام
الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه
لا يصلح جزءا من المؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب

صفة وهو

جوازه

ع المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة واق ... الضدان وهما الموجودان غير المتضايفين كالسواد والبياض

انما يقتضي ازليته

الصفات م

منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة وهي المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة
فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا والحدوث مانعا الثالث
انه تعالى ما رخلق العالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما
بانه سيوجد فقد حدث فيه علم وهو العلم بانه وجد والجواب ان التغير في الاضافات
فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم فبتغير المعلوم يتغير التعلق لا العلم
من الصفات الاضافية من الصفة والمتغير هو تعلقها بالمخلوقات
وقالت الكرامية الكل التنكلام ... بوافقونا في قيام الصفة الحادثة بذاته
وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة
حادثتان لا في محل لكن المريد والكاره هو الله تعالى حادثتان في ذاته وكذا السامعية
والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يعتمد على تجدد
والاشعرية يثبتون النسخ وهو رفع الحكم القائم بذاته ثبوتا وانتفاء
دما عدم بعد الوجود فيكون حادثين والعلاسفة قالوا بوجود الاضافات
مع عروض للمعية والقبلية المتحدد وهي لذاته واجيب بان المعتزلة الا
وهو جاير كما ذكرناه وصرح بعض الاشاعرة ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية
محضة كالحياة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة
كالمعية والقبلية ويجوز تبدل القسم الثالث ... فلا يمتنع
التغير في القسم الاول مطلقا ويمتنع في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني
فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو
دلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي في اي قسم كان وتخصيص
الدعوى مع عموم الادلة خطأ ويدل على بطلانه ايضا ان الواجب الوجود
لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه الى امر غير ذاته والا لم يكن
واجبا لذاته ويدل على بطلان الاول مطلق سواء لما كان مرادا وعلما

وجوده م

فان الواجب هو لا يتالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والله تعالى
منزه عن ان يكون له شي منافيا له لان الشي لا يكون منافيا لمبدائه وهو يدل على نفي اللذة
المزاجية لانها توابع المزاج وطالما يستحيل على واجب الوجود وهو وحده نفي اللذة
بالمزاجية لان الحكما يثبتون له اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملايم
من حيث انه ملايم شيئا ادراك عقليا كمالا في ذاته التقريب وذلك ضروري بالنسبة
الوجود ان ثم ان كماله اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب
عن ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدا الاول بذاته
واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي سماها اللذة هي نفس ادراك الملايم فغير مسلم
وان اريد انها حاصلة عنده او ادراك الملايم فربما يقتضي ذلك ادراكه دون لوازمه
فانها اختلفوا في انه والمعاني والاحوال وانه صفات زائدة يعني وجوب الوجود
بل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال انه تعالى له معاني قائمة
بذاته تعالى هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي
الاحوال خلافا لابي هاشم فقال انه تعالى احوال الاشتغال العالمية والقادرية والمريدية
والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطايفة من المعتزلة
فانهم قالوا ان له تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور
كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها
لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان
ذات الواجب لزم ان يكون الواحد فاعلا وقابلا وهو باطل وان كان غيره
لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد فاعلا
وقابلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية فعبارات المصنف الا انه تعالى
يجوز ان يرى وان المؤمنين يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان
وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته تعالى

قال الامر

والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز
الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او
اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا
الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة واذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر من المعرفة
فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين
نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة
الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى
منزها عن الجهة والمكان لم للاولين على الثاني الكتاب المنزل فحيث حكاه
عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى سال
الرؤية ولو امتنع كونه مرئيا لما سال لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهل
فان علم فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله
ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل مثل ان لا يصلح
للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة
وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن
ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع
على شي من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان معنى سوال الرؤية
بل يجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق الملزوم على اللازم شايع
كثيرا سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما
بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية ان استعملت بمعنى العلم الكلي فمما يمتنع
حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليها بمعناه
ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان موسى [illegible]

عالما به ضرورة ... علما ضروريا

علما به ضرورة مع انه خاطبه فذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر الشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال ح لان المخاطب قوله تعالى لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى رب ارني آية من آياتك انظر الى آيتك واجيب بان ذلك لا يستقيم لما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال لان قوله تعالى لن تراني على هذا يكون نفيا للاجماع نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية آية من آياته واما ثانيا فلان انظر الى الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية واما ثالثا فلان الاراءة انما هي عند الاستقرار كما قال فان استقر فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث انه موسى عليه السلام انما سأل الرؤية لسبب قومه لا لنفسه لانه لو كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه الاقتراح وقالوا ارنا الله جهرة فسأل ليسمع قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد لما اولا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لجواز ان يكون ذلك بقصد التعنت والتعجيز لموسى عليه السلام عن الاتيان بالمطلوب لا لامتناع المطلوب واما ثانيا فلان تجويز الرؤية يبطل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السلام تأخير الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب الرؤية وحيث يرده لما عرف من الاحوال والا لم يعترفوا بالطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو الخبر بانه كلام الله تعالى وردة معها ابائهم كانوا مؤمنين لكنهم لما طلبوا السداد ... الكلام اختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب حذرا من ان يكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرؤية الى نفسه دفعا لهم ليلا يبقى لهم عذر

ولا يقولوا السؤال ارني لنفسه ... قدره عند الله تعالى الرابع الخ ... الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ارني كيف تحيي الموتى الخامس ان معرفة امتناعها لا يتوقف على العلم بامتناع الرؤية فيجوز ان يكون لاستغفار لسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله او كان تاليا في طلب الحق فاجترأ على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان الحكم بان النبي المصطفى بالنبوة الرؤية جاهل في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من احكام علم الكلام من اهل البدعة اشنع والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يتعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا امكان لاستقرار واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان كان بعد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يترتب عليه الجزاء اعني ما يتوقف عليه الشيء وما يجعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه والا لم يصح الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها والحركة والسكون والاجتماع والافتراق ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم وليس الطول جزءا من العرض ويسمى الطول جزءا الطول ويسمى الطول والعرض وليس قائما بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر المفردة فالطول مثلا

هذه المسألة ... فطلب العلم او خطر بباله

فهو اشياء فلذلك يجوز ان يكون اكثر من جزء جزء آخر فيبطل القسمة بعد وان حكم
بالكثر جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو ممنوع فرجع تشارك الطول على التركب
الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر
والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وذلك لتحققها عند الوجود
وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال رؤيتها
مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مختص حال الوجود يصحح حال عدم
العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة
على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه
العلة المصححة للرؤية لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكونها معلولا لما اشترك
بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشئ مرئيا بالعلل المختلفة
وهي الامور المختصة اما بالجواهر وحدها او بالاعراض وحدها وسيجيء جوابه
في بحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك
بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا يوافق الالوان في صفة
عامة تتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة
لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح
ان يكون جزءا للعلة لان التأثير صفة ثبوتية فلا يتصف به العدم فلا
ما هو مركب منه فاذا العلة المشتركة هي الوجود وليس الا وانه مشترك
بينها وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات
كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الواجب تعالى فيصح ان يرى وهذا الدليل
وسواء الطريقة الموروثة لرؤية الجواهر متوقفة من دلالة الدليل مع ابتنائه على اثبات
الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام العرض الواحد بمحلين وهو مسلم لجواز ان يقوم
واحد كالحجم في محل ثم ينعدم ذلك العرض ويقوم في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد

بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني
دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه كلام الحكماء
الحكمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على
على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة ههنا هي الامكان وهو امر اعتباري
لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه
ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية ايضا بالضرورة الثاني انه
لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم
لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له
في الخارج فلا يكون متعلق الرؤية هو ايضا على الصحة يجب ان يكون متحققة
بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم
ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل
صحة رؤية العرض اذ ذات احدهما ليس هو الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما
بعلة على الانفراد وان سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة الواحد النوعي
قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون
للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة
انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون
من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون ما هو مشترك
فيه للقطع بانا نرى الشئ وندرك هويته من غير ان ندرك كونه
جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما كما انا
انا نرى زيدا ونرى سوادا وحمرة بل ربما نرى شبحا من بعيد ونتعلق رؤيتنا به
بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصل الى ما فيه من تفاصيل

المغايرة الأولى ثم فصّلوه وقد تغفل عن التفاصيل بحيث لا تميّزها عند
ما سئل عنها وإن استقصيت التأمل فيها علم أن ما يتعلق به الرؤية سوى الهوية
المشتركة الخصوصيات التي بها الافتراق وبهذا ضعف كون علة صحة الرؤية
مشتركة بين الجوهر والعرض قيل إن الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات
الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية أيضا
وإن المدرك منه أولا في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذات
الموجود إلا أن إدراكها إجمالي لا تمكّن به على تفاصيلها فإن مراتب
الإجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة
إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال الرابع أن بعد ثبوت
كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب
لا يلزم منه صحة رؤيته لجواز أن يكون خصوصية الجوهرية
والعرضية شرطا لها أو خصوصية الواجبة مانعة منها ووجه اندفاعه أن صحة الرؤية عند كون
ما يصلح متعلقا لها مفروض بل لا معنى لصحة الرؤية إلا ذلك الأمر
والمانع إنما هو تصور تحقق الرؤية لا لصحتها واعترض أيضا بوجوه
أخر منها أنا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد
جزم معاشر الأشاعرة بأن وجود كل شيء عين حقيقته وأجاب الآمدي
بأن التمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا
كالقاضي وجمهور الأشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وإن كان ممن لا يعتقده
كالشيخ فهو بطريق الإلزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به
وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها
عند الشيخ أيضا والاتحاد الذي ادعاه أو رادّه أن الوجود وعوض

ليس لها هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد والجسم
فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين
اشتراكه بين الموجودات كلها والأكثرون توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود
عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات إذ يلزم منهما كون الأشياء
كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها أنه يلزم على ما ذكرتم صحة
رؤية كل موجود حتى الأصوات والطعوم والروائح والاعتقادات
والقدر والإرادات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري
والشيخ الأشعري التزمه وقال إنا لا نرى بها الرؤية بناء على جري عادة
الله بأن لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد
آخر وهو أن يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك
بين الموجودات بأسرها وقال الإمام الرازي في نهاية العقول صرح أصحابنا
بالتزام ذلك وقال إن المرئي هو الوجود فقط وإنا لا نبصر
اختلاف المختلفات بل نعلمها بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل
بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة
المخلوقية فإنها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك
سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وأجيب بأنها أمر اعتباري محض لا يقتضي علة إذ ليس مما يتحقق عند
الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح علة
لأن الممتنع نحو ذلك في صحة الرؤية إنما تعلق بتلك الرؤية بها لا بكونها
في الخارج وأما النقض بصحة الملموسية فقوي أقول لما كان تعلق الرؤية
بشيء بمعنى كونه مرئيا بعضه كونه محصلا من الأمور العينية ... الأعيان

المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء يعني كونه مخلوقا يقتضي كونه ممكنا لا يحق في الاعيان
فان الامور الاعتبارية المحضة لا يكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب
انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان يقال تعلق اللمس
بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والا فصحة
الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات
العقلية التي لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم
كصحة الروية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية
اذ كل ما يجري في هذا يجري في تلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض
باحدهما واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع
فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الروية وكون الايات
والايات الواردة فيها على ظواهرها ثم قد روي حديثها رواه
وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النص فمن الكتاب قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة
جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي
وجاء بمعنى الرافة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الروية ويستعمل بالى
والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الروية واعترض عليه بوجوه
الاول انا لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به
للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى
قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء
حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل
النظر المتنازع فيه على الانتظار لصحة التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر

نضرة

الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه بالنصرة والفلاح وقال كل الخلائق
ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار
الحاج ظهور الهلال واجيب بان الانتظار الغم ومن ثم قيل الانتظار
موت احمر فلا يصح الاخبار ببشارتهم ان سوق الاية لبشارة المومنين
وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة
لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق
النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرون الاولى والثاني
بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار
مما لم يثبت عند الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى
ينظرون بلالا كما ينظر الظمآن ماء وجهه بعد الاشتياق ولا يمتنع
حمل النظر في البيت الوارد بلا صلة على الروية بطريق الحذف والايصال اذ
الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الرحمن
وهي العلو في العرف ولذلك ترفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات
الى اثار رحمن القرب والطعن الصادرين من الملائكة الذين ارسلهم الله
لنصرة المومنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه
ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد
بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد
بالرحمن مسيلمة الكذاب وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث
يرون سجاله ويجوز كون النظر المجرد عن الصلة للروية كما ان
ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة الى المرئي لا تعاقد
بما لا يتعلق به الروية مثل الشرة والازورار والرضى والتحير

هو والذل والخشوع وشيء منها لا يصح صفة للرؤية بل من احوال يكون عليها
الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي وتتحقق مع انتفاء الرؤية يقال نظرت
الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ازل انظر
الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر
كيف ينظر فلان الي وانظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى
تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا
لازما لها فيحمل حتى يجب حمله كحقيقتها بل لازما عاديا يصلح للتجوز وجعله
مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب
ربها على ما ذكره علي عليه السلام وكثير من المفسرين واجيب بان النظر
مع الى حقيقة في الانتظار الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعمالاته
وليس حقيقة في تقليب الحدقة فقولكم نظرت الى الهلال فلم اره
قلنا لم يصح نقله من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال
ولئن سلم فالمراد انظر الى مطلع الهلال حتى رأيت الهلال ولو سلم فمحمول على
حذف المضاف والجواب انه خلاف الظاهر كلها مجازه حيث اطلقوا النظر على
تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا
عن الرؤية يجب الحمل عليها لان الاشياء التي يحمل عليها كثيرة كتقليب الحدقة
وجهة وانتظاره ولا قرينة ههنا تعين المراد والتعيين تحكم لا يجوز لقوله تعالى
المصير الى ... للمتقين ومنها قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
حيث ان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنين غير محجوبين وهو عن
الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنها قوله تعالى
للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر بهما النبي صلى الله عليه وسلم الحسنى بالجنة
للذ

رأيته

ونيابة والزيادة بالرؤية على ما هو في الخبر كما يجيء وسؤالنا في ما ذكره البعض
من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات
واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان يعد جملة
في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات ومن السنة
قوله عليه السلام ستروا ربكم يعني يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته
ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية
للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعودا يشتهي ان ينجزكموه فقالوا
ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة
ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما
اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم ومنها قوله عليه السلام ان ادنى
اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة
الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم
قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح بهذه الاحاديث
من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه
عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها اما العقلية
فمنها ان الرؤية لما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح
من المرئي في موضع الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري
تعالى ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته
واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية في علم
بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى

انكر

في ليلة البدر

الا انا رد ...

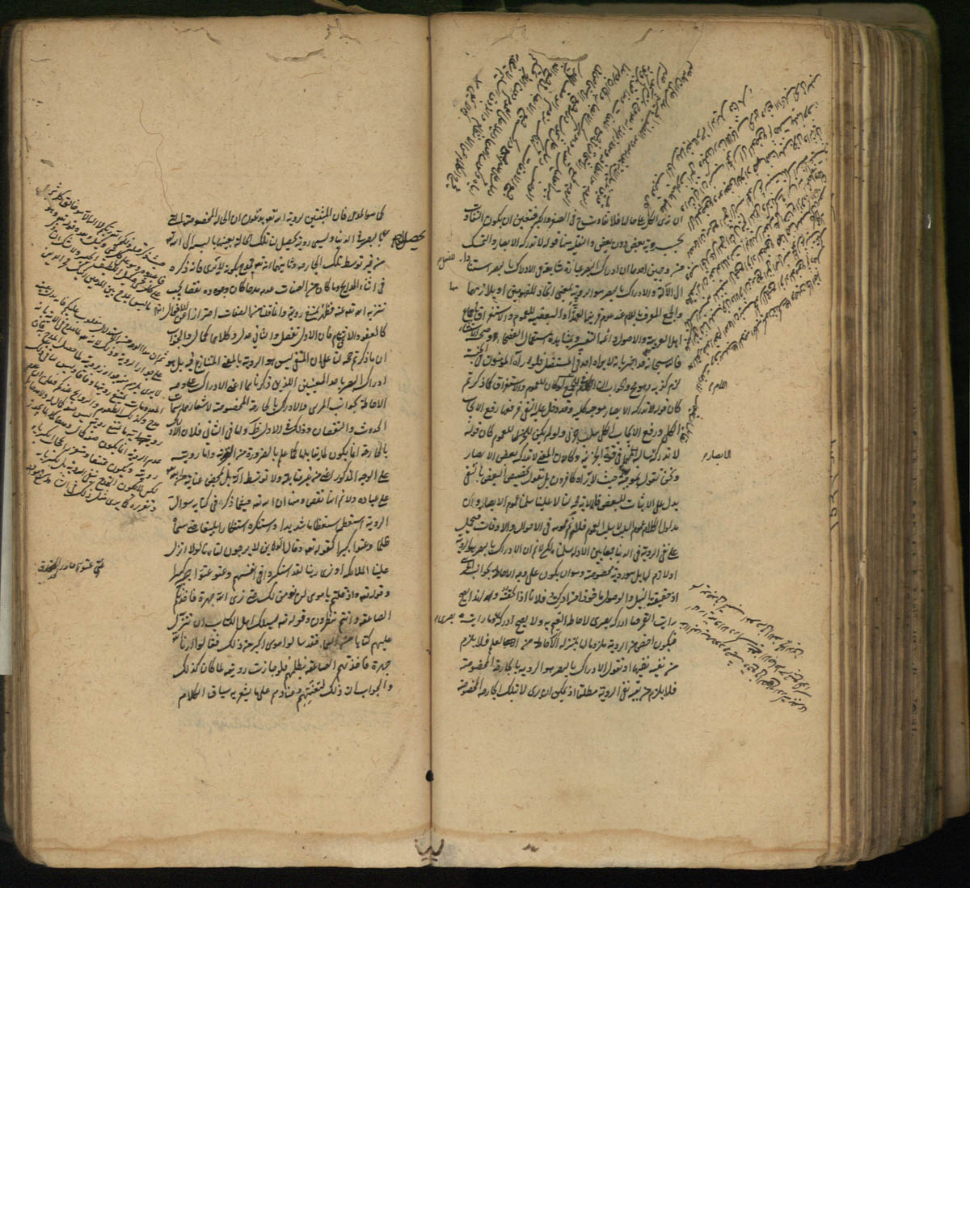
الاجارة بنظر

ان لم

منزه عن المكان والجهة واجب بمنع الاشتراط او الاستيما في الغائب فان
الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوز الاشاعرة رؤية اعمى
الصين بقة اندلس ومنها انها لو جازت الرؤية لكان بحال سليم
الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول
منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم
بغير ذلك من اللذات والجواب اللزوم وهم ان للرؤية شرائط عددنا ما يجامعها
يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق
رؤيته تعالى الا اتصال سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص
ما سواهما بالجسمانيات فان كفتا في رؤيته تعالى ولم يشترط شرط آخر غيرهما
لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان
لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي
قلنا سوى سلامة الحاسة فقد ذكرنا انها لا يعقل ثبوتها اليه تعالى
وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من جهته تعالى لا يتصور فيها التغير
والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فهو اما لذاته او لصفة لازمة
لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته لجاز في الحالات
كلها والجواب بان قولكم تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل
بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة
بل هو حكم مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل فيه وعدم جزمه
بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاء الجبال من العاديات القطعية
الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلا عالمين

باشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يتعلق به العلم الضروري
بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به
أي بعدم الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لان
هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه الشرائط بل لمن يجهلها ويعتقد خلافها ولانه يجوز
الا ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد تتحقق
شرائط رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد
صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط
فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها الا ان يجاوز تلك الاجزاء عن البصر فجعلنا
فلا نرى ما هو الابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر الحدقة
لكونه اطول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء
لاجل البعد فاذا فرضنا ان هذا المرئي ازداد بعده عن البصر بقدر قطره وجب
ان لا نرى اصلا لكنا نرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المصنف
لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا انما يلزم ان لو كان صغر
المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر
والكبر بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها كما بين في علم المناظر
وقال صاحب المواقف ضعف طريقنا على تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على
هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان نرى الجسم كما هو في الواقع
سواء كان قريبا او بعيدا وان لم ... ذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو
عليه بكل او ازيد منه فيوجب ان لا نرى الا صغيرا صغيرا او اكبر من ذلك
ومبسوط قطعا هو رؤيته اكبر با قليل من ذلك يوجب الانقسام ورؤية
بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر منه يوجب الترجيح بلا مرجح يوجب

يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه
ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه



ان نرى الكل على حاله فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت
بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلي منها قوله لا تدركه الابصار والتمسك
به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسنادا
الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما
والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع
اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء
فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة
لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم
كان قوله لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب
الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن اللام للعموم كان قوله
لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان المعنى لا تدركه بعض الابصار
ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي
يدل على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان
مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل
على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمنا لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية
او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح
رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه وما رأيته بصري
فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم
من نفيه نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة
فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة

كل سوال لموسى فان المثبتين لرؤيته تعالى يقولون ان الحالة المخصوصة التي
تحصل لنا بالبصر في الدنيا وليست رؤية تحصل له تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى
من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره
في اثناء المدائح وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب
تنزيه الله تعالى عنه فظهر امتناع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال
كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب
ان ما ذكرتم حجة لنا علينا لان المدح ليس بعدم الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو
ادراك البصر بالمعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات
الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظ واما في الثاني فلان الادراك
بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته
على الوجه المذكور اي من غير مقابلة ولا توسط آلة بل بمحض خلقه تعالى
على عباده ولا نسلم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال
الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه
ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا
وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك
والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام

لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب نزال الملائكة عليهم والكتاب مع انها
من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة
علما بانه فوات الاجسام والاعراض وقوله حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا
اول المؤمنين معناه التوبة من الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن
او من طلب الرؤية بابصار الرائي فالجمهور على خلافه وقد روي ان رسول صلعم
سئل هل رايت ربك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي انها
بطرق كثيرة من السلف وهذا قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذ لم يره
موسى لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد
في المستقبل فقط لقوله تعالى ولن يتمنوه اي الموت ولا شك انهم
يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة وهذا قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه
للبشر في الوحي والارسال وتكليمه من وراء الحجاب وارساله اياهم
الى الامم يكلمهم على السنتهم واذ لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره
اجماعا واذ لم يره هو لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق لو المعقب
الى ان قوله لا يمكن الا بحيث يحصل ذلك منه فرع وجوب الوجود محتجا بما
ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى تقريره اشارة الى الثالث
من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة
بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول
من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا
لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى الثاني اي الا بمعنى النظر
بمعنى الانتظار وقوله مع قبول التأويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان
الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعلق الرؤية

فلطلبهم

في الدنيا ومعنى الاعيان التصريق ... لا يمكن في الدنيا وان كان ممكنا وما قال بعض السلف من وقوع الرؤية ... ابداً

الماكدم هو كذا

والجواب ان الكلام وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة م

باستوار المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي
احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالآية واشتراك المعلولات لا يدل على علة
العقل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي
للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول وهو انا
لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان
ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله في الصفات الثابتة يعني وجوب
الوجود كما يدل على ثبوت هذه الامور التي ذكرها الآن منها الجود وهو افادة
ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود تعالى لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي لكان
لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك
هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه التام هو الذي حصل له
لجميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال
ومنها فوق التمام اي فوق التمام وهو ان يحصل لجميع ما من شانه ان يحصل
لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كلها مستفادة منه ومنها
الحقيقة اي وجوب الوجود يدل على انه حق اي ثابت دائما غير
قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه محض
خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض
والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون
ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري تعالى هو الوجود
والوجود هو الخير فذات الباري تعالى هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم
بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم
بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يجبر الغني على ما لا يقتضيه
ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود

اشتراك

منها ان العقوبة ... وجود ... والمعنى ... منها وهو الاعم ان صح من الامور المذكورة يدل على صحة ... مستفيضا

كذلك لانه لا يفتقر الى غيره ... لانه ...

كلام

الحقيقة

وهو بوجوه ويحرك على الوجود ومنها التقهير لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود
وافاضته عليها ومنها القيومية لانه القايم بذاته الذي يقيم جميع الممكنات
واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فارجعها الى القدرة
يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقا والرحمة والكرم
والرضا كلها الى ارادة مخصوصة والتكوين ليس لها وراء القدرة والارادة
وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة الثابتة
والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم
صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة
وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زايدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى
كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الكاينات اعني وجودها
والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة
اثرها الصحة لاستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر
التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه هو للممكن ذاتي
فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل الامكان
يعلل المقدورية فيه فهذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور
لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور
ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها
الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل
بمعنى الصحة التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه
الصحة هي الامكان الذاتي فلا يمكن تعليله بغيره ولما الصحة الاولى فهي
بالقياس الى الفاعل ومتعلقة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي

باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه
بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة
هي التكوين فتاثير كل من ذينك الطرفين يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج حصول
احدهما بعينه الى المخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة
الى مبدا الكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به
في افعاله تعالى الفعل المتصف بالزايد الفعل
لا يخلو اما ان يتصف بامر زايد على الحدوث اولا الثاني مثل افعال النايم
والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا
الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب
ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق فاعله مدحا اولا والاول
واجب ان استحق تاركه ذم والا فمندوب والثاني مباح ان لا يستحق شيئا
مكروه ان استحق تاركه مدحا والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء
وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة
الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة
لازمة له واما بالوجوه والاعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف
ومبين للحسن والقبح الثابتين له على انه الاخلاف وليس له ان يعكس القضية
من عنده بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل
في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص فله ان يكشف عما تغير حال
الفعل اليه من حسن او قبح في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن
الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل
الشرع يكشف عن الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين

فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه
وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا
كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع
في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول
صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة
صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان
والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا
المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل
الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان
قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما
لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف
بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه
ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب فما
تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم
في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج
عنهما هذا في افعال العباد وان اريد بهما ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي
بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع
فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث
يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك
بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل

في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا
وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد يدرك
بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان
كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به
الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع
او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح
في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في
القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم
اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا
لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات
صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن
الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة
موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح
مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب
الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها
لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب
الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول
ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها
ان العلم بحسن الاحسان والعدل وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة
لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك منكر الشرائع ايضا فلو كان بحسب الشرع

اللطم ضرب الملتف

فالعلم من غير شرع والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح
الظلم من غير شرع والجواب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة
بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في انهما
بالمعنيين المذكورين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيهما انه لو لم يثبت
الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع
او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب
قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث
لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع
فيدور والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا
شرعا والجواب بانا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم
بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه
متعلق النهي والذم وثالثها انه لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل
لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه
كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل
بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان
بالمعنيين الاولين والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت
في العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض ربما يورد فيقال لو كان العلم
بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم
بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب
انه قد تتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها
والفرع عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن

والقبح ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي
باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب
انجاء نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب
في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء
النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب
الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب والمصنف اشار اليه بقوله وارتكاب اقل القبيحين
مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه لو كان الحسن والقبح
عقليين لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم
باطل باعترافكم ووجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال
المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان
العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف
فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد امر لزم
الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح
ان لم يجب معه الفعل لم يتعين الصدور واللاصدور وعاد الترديد وان وجب
كان الفعل اضطراريا والعبد مجبورا والجواب بان المرجح هو الارادة
التي شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب
لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار
بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله
قد اجتمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب اما الاشاعرة فمن جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور

فعل قبيح ولا ترك واجب واما المقدمة فمن جهة ان ما هو قبيح تركه
واجب عليه فعله لانه تعالى مستغن عن فعله قبيحا كان او حسنا
وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه
لا يفعله مع قدرته عليه لعموم النسبة ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر
على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب
الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات
على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل
القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب
بان فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة قال
منه اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق وعلى الوجوه يلزم العبث
ولا يلزم عوده اليه اختلف في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض
ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض والعلل الغائية
والا لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض
لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده
وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون
لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان
غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى
الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض
بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب
بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام وان
لم يصلح ان يكون غرضا له للعلم الضروري بذلك واما الحج

ان افعاله ... مستكملا تحصيل ...

قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يريده قبيح
والنهي عما يريده قبيح اختلفوا في ارادته تعالى للكائنات فذهب
الاشاعرة الى ان ارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة
بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف ورووه مرفوعا الى النبي صلعم ان
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر
الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة
لا الفسق واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول
ان ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع
فانه تصرف في ملكه حيث شاء والثاني الامر بما لا يراد والنهي عما
يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمامور
به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة
والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه
العصيان فح كلام المص على الامر بسبب امواله وكذا النهي واحتج
للاشاعرة على ان ارادته تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكل
بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا له ضرورة ان الارادة هي الصفة
المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال
مستندة الينا كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن
بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي فيلزم ان يكون
انه تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم عليه ان
يكون اكثر ما يقع من العباد على خلاف مراده تعالى
ولانه لا يجوز على ذلك رئيس قرية من عبادة وحكي انه

وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم الا يحصل مراده مع تحصيل مراد الكافر والعاصي صح

امام م

ودخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاد ابا اسحق الاسفرايني
فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور سبحان من
لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان
انه تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية
بل اراد منهم الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية
في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول قوم داره رغبة
واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لزم تخلف
مراده تعالى ووقوع مراد الكافر والفاسق وكفى بهذا نقصا ومغلوبية
وقوع م — وايضا انه تعالى علم عدم ما ليس بكاين فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه
علمه جهلا والعلم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم
تابع للمعلوم على معنى فلا يكون موجبا لامتناعه او وجوبه والفرد
الناس م — الثانية باستناد افعالنا الى خلقه تعالى ان افعال العباد الاختيارية واقعة
بقدرته تعالى ام هي واقعة بقدرتهم مع الاتفاق على ان افعالهم لا ~~~ فاعل
اذ القيام والقعود والاكل والشرب وغير ذلك سوى الاشاعرة مثلا
وان كان الفعل مخلوقا له تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام لا الى
من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تاثير فيها بل
الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا
لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد
مخلوقا له تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل

الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار الحكماء هذا المذهب وادعى فيه
الضرورة فان كل احد يجد في نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش
والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاولين يستند
الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين
اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين
الافعال الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار — وغير الاختيارية م
في الاول وعدمه لا الى تاثيرهما في الاول وعدمه في الثانية
اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة
والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا اثر العلية — الى الفعل الاختياري مثلا ١
ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة — اي القدرة والاختيار مثلا ٢
المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه ثلاثة ~~~ الا الجواب عنها — اي الاحوال
منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه
اذ لو لم يتمكن من الترك لكان مجبورا والتوقف ترجيح فعله على تركه
على مرجح واما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فاذ لا بد من الارادة الجازمة — الجازمة م
وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام
الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور
بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل جاز ان يوجد معه
الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى
مرجح آخر وتسلسل بل ينتهي الى مرجح لم يصدر عنه الفعل واذا كان الفعل — يجب م
مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه

موررا

فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا زما لا اختياريا اقول وبهذا التقرير حيث تمنا
المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جايز كما في طريقي
الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها ان الترجيح بلا مرجح

الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى المرجح وقفا الخ

ولم يحتج الى ما قال صاحب المواقف من ان الدليل الزام على المعتزلة القايلين
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القايلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا او اصعب
واجاب المص عنه بوجوه والوجوه للداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر
هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق
الارادة الجازمة واما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الان بصدور ارادة وبهذا
الوصف الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض
الاجمالي يعني لو تم الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا يكون موجبا لفعله بالقدرة
والاختيار فان ما ذكر نوه جار في حقه تعالى ايضا واجاب العلامة عنه بان ارادة العبد
محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار
منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادته تعالى قديمة
ولا تفتقر الى ارادة اخرى ورد المص بانه لا يدفع النقض المذكور بان يقال لكل من الفعل
والترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتمكن
يتوقف فعله على مرجح استحال الترجيح بلا مرجح وان توقف عليه كان الفعل
معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكر تموه انما في المدلول مع الاشتراك
في الدليل يدل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل
في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الموضع فان ما ذكر من الفرق
بين ارادة العبد وارادة الباري في تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله

بالمرجح ما الحادث فيحصر الاختيار الا لمن لا ان يكون
العبد والبعيد والترك و فقضا الترجيح الا الى الخ

يحتاج الى مرجح لوجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا
محتاجا الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد
ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري تعالى فهو
محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين
وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح فيكون الباري تعالى مستبدا مستقلا

اقول

في الفعل ومع لا يتجه النقض ويتم الجواب اقول محصل الفرق
ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل
بل صادرا من غيره ومع لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل
الباري تعالى لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله
في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لا زما لان الفعل
مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او من غيره يصير واجبا
والترك ممتنعا على التقديرين بصير ممتنعا لما ذكرنا انفا فهذا الفرق
انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه ولكنه لا يمكن
ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب التاقض

ومن الاستقلال لا يفيدكم

يدل على لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان

ان كان صادرا عنه

قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح اخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر ان لو كان صادرا عنه

اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره

بالاختيار فالملازمة ممنوعة فيبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين
بالاستقلال وعدمه ايضا وبهذا ان العبد لو كان موجدا لافعاله
لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد ولا يتصور بدون العلم بالموجد
ولهذا احتج الاشاعرة لا لى فاعلية العالم على عالمية الفاعل واثبات لى

بقا

لان النايم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها
وكيفياتها والماشي اذا مشى الى مكان او غيره يقطع مسافة معينة من غير
شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا والمنتهى والناطق ياتي
بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها
ولا بالاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف
بالكيفيات وهم
والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل
من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام
والغضاريف والعضلات والعصبات والرباطات
ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها يتاتى تلك الصور
والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله وفي الايجاد بالاستقلال
العلم التابع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نسلم ان الايجاد
لا يتصور بدون العلم بالموجد والمثبتون للعلم نعم لا يستدلون
عليه بالايجاد بل بالاتقان في الفعل والاحكام نعم الايجاد بالاختيار
لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به
يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة
لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله بالاستقلال
فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه
في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا او سقط الاستقلال او لا يقع
شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة
والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل
من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا

وسقوط الاستقلال واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح
لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب
عنه المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المذكورة
المفروض
يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال
بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل
يجب ان يكون مخالفا للفعل في الجهة التي فيها تعلق الفعل به وهو الحدوث
بيانه
فيجب ان يكون الفاعل للحدوث خارجا عن الفعل في الحدوث والعبد
محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله
والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يوثر الفاعل
في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان
يوجد جسما ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو
متحقق في الجسم واجاب عنه المصنف بقوله وامتناع الجسم بغيره
يعني ان امتناع صدور الجسم من العبد بسبب غيره وهو ان الجسم
لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة
اعني الامكان جواز صدور الجسم من العبد لتحقق المانع ومنها انه
لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم
الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلنا
سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط
واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة
مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه فيما لم يحط بالكل لا بسبب عدم قدرته
بالقدرة هم

بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما يحدث في الزمان الاول ومنها
انه لو كان موجد الافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان
الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعله تعالى ولا شك ان
الايمان خير من خلق الموذيات واجاب المص بقوله ولانه
في الخيرية بين فعل وفعل يعني ان النسبة في الخيرية انما يكون
بين المتجانسين نوعا او ذكر نحو ذلك ومنها ان الجهلاة يحتجون
على صحة الشكر له تعالى ولا معنى لشكر العبد على نفس الايمان
بل على اقداره وتمكنه وتوفيقه على تحصيل سببه والسمع مبادر
ومعارض بمثله يعني ان الدلايل السمعية التي تمسكت الاشاعرة
وجملتها انواع اما باعتبار خصوصيات يكون لبعض منها دون
البعض مثل انه ورد بلفظ الجميع الخلق لكل شيء او بعمل العبيد
خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ
الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه
تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء
كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل
على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله تعالى الله
خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه
بقدر وبدلالة الحصر في قوله تعالى هل من خالق غير الله والحصر فيه اذا كان
هو ضمير الشان او ضمير اسم الفاعل او هو لما اذ الخالق
صفة فذكر الامام انه لما كان الله عالما دالة على الابدال الاعلى الذات
المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه اذ لا معنى

بل بوجوبه على نفس الايمان وعلى كمال الايمان
باعطاء العبد ما يحتاج اليه ثم اذ معنى شكر العبد
سبحانه ثم يعطي على فعل نفسه واجاب المص بقوله
وان شكر على مقدمات الايمان يعني
ان شكر العبد له تعالى

لكونه ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عايدا الا الموصوف
على معنى انه الخالق لا غير والعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات
الصدور الا يعلم من خلق اشنع على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي
والعقايد والخواطر بكونه خالقا لها اما على طريق ثبوت اللازم
اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى حرف التنبيه
الا ان كلا من اللازم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه
ولهذا اشير بالآية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي
الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل
قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة
واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل
الله ما يشاء والله تعالى يريد الايمان وساير الطاعات اتفاقا
فيجب ان يكون موجدا لها هو سبحانه تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد
فعل نفسه عدول عن الظاهر بغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم
من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان ايدهم بروح منه هو
الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الرحمن الى غير ذلك
ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كاين
بتقدير الله تعالى ومشيته فجميعها متناول وقد ذكر العلماء تاويلها
في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان يسند
الى الله تعالى بناء على خلاف الحكمة ولا شك ان الله مبداء لجميع الممكنات
ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال العباد اليه

تعالى

وحمل الجهمية تم بعض الايات فيجب الا دعاء لان الاقدار
والتمكين وتيسر الاسباب ما كان من تعالى فكانه هو الفاعل لا غير
ومعارض بنحو من النصوص الدالة على ان افعال العباد تقديرهم واختيارهم
وهي ايضا انواع منها الايات الصريحة في اسناد الفعل لا على طريق الخلق
لا لايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي
الذين اساؤوا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى جزاء بما كانوا يفعلون
من خير فان الله عليم وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا
يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب والجعل كقوله تعالى يجعلون
اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين والخلق
من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى ... وربما يزاد بعد ذلك
وامثال ذلك كثير في القرآن واجيب بانه معارض بالدلايل
الدالة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدرته وجب حمل هذه الا
مجازا عن السبب العادي او حمل هذه الاسنادات مجازا
لكون العبد سببا لهذه الافعال فاني بعد تحقق الكسب فانسب ...
على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير وانما قلنا ان العلم بوجود جميع
القدرة والداعية موثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير
اختيار العبد فلا جبر ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال
ومنها الايات الدالة على توجه المكاره والعصاة وانه لا مانع
من الايمان والطاعة والالجاء الى الكفر والمعصية كقوله تعالى

عن خضر نحو ... اصوات لكم من ... ذكر او الابتداع كقوله تعالى

[illegible]

وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد
وما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثير في القرآن ومنها الايات
الدالة على ان فعل العبد بمشيئته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليكفر

في القرآن ...

اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا
واجيب بما تحقيق ان ليس افعال العبد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة
العبد بطريق جري العادة فلذلك رتب عليها وانما على راي المعلم
فالجواب ان وجود فعل العبد بمشيئته ومشيئته بمشيئة الله تعالى لقوله تعالى
وما تشاؤون الا ان يشاء الله ومنها ان الايات الواردة في الامر والنهي
والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار
واجيب بما سبق ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها
الايات الدالة على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل الى فاعل
وهو اكثر من ان تحصى ولنبدأ اخر قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب
ويقيمون الصلوة الى قوله الذي يوسوس في صدور الناس
من الجنة والناس وقد وقع في رجل الشرع ان ليس هذا
للتنازع في شيء والنصوص اذا عارضت لم يقبل شيء منها خصوصا ان شرع قبل الجهاد ...
في المسائل اليقينية وجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية
وان شرح معطلا شواهد العقل القطعية على وقف مدعانا كثيرة
منها انه لولا استقلال العبد بطل المدح والذم والامر والنهي والثواب
والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال
الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل الله والشيطان

وكحركات التسبيح والذبان ولكنه انما يقع باختيار العبد على وفق ارادته
وارادة غيره ومع ان التوفيق مدركة بالوجدان لان الله يخلق اسبابه من غير
للعبد واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد
واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته وافعاله مكتسبة
وسبب لوم وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكونان
باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز
وان الثواب لما كان فضلا من الله تعالى وتفضلا فيما سوخنه لم توجه
سؤال اللمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار ومن
عدم افتراق الفعلين في محل قدرته تعالى لا ينافي افتراقهما بوجه آخر
ومنها ان من افعال العباد قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والكفر
ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع والامتناع تابع
لقصده وداعيته وجودا وعدما وكلما هو كذلك لا يكون بخلق
بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه
وعطشه ووجد الطعام والماء بلا مانع وشرب البتة بالكلية
ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة
واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع
تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يخلقه عند ارادته ويخلقه عند كراهته
واجيب بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع
بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل تبع ارادة الغير كالخدم والعبيد
فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون
تبعيته لارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة

ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال المخلوقين يصح
اتصافه بها اذ لا معنى للكافر والفاعل للكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا
آكلا شاربا قاعدا الى غير ذلك واجيب بان مثل هذه الاسامي
انما يطلق على من قام به الفعل لا على من اوجد الفعل الا يرى ان كثيرا
من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها ولا يتصف
بها الا المحال نعم نزعم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد
في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم
ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتبا ورأوا
ايضا ان الفعل المترتب على آخر بعد زعمهم وان لم يقصد واليه اصلا
فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتب الا تاثير قدرتهم فيه ابتداء
لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل الفاعل
فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاول منهما اوجبت
للفاعل الثاني سواء قصده او لم يقصده فالافعال عندهم تنقسم الى
مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط الفعل
آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد
كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو
من فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه
من فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل
الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة وقال احسن الكلام على بعض
الافعال المتولدة وكذا احسن النص على المتولد من الافعال
العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا

اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والعالم العقلي وما فيها موجودة في القضاء والقدرية واحدة باعتبارين والجسمانية وما فيها موجودة فيهما معتبرتين

الاحوال نعم الانسان مضطر والعبد لدى المختار على الاول من الحوادث ابتداء بالقدرة من محلها والتابع من الصادرة الذي يقع عقيب فعل اخر كالحركة السبب وتسمية الاول الاعتماد وتسميته المسبب فعل العبد بحلول القدرة بعد ما كان ان اثنين حاذيان بحل ما الاول اول غير محلها والثالث ما بعد بحلول ما بحلول مخصص تسمية وان ثاني مخصص بالنسبة سبب القضاء والقدر

كانا لا نتمكن من تركه لانه مذهب اعني الفعل الذي يترتب عليه كسب والواجب غير مقدور للمعتزلة فالو بهذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي الذي فلا يكون [illegible] بالكون مقدورا والوم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق جواب الاعتراض بما يورد على دليل المعتزلة فقال لان حسن المدح والذم لا يدل لان الاسناد الى غير جانيا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بايدي انا نعلم ان المحرق هو الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعدم انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بها خلق الفعل لزم الجبر او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق كما في قوله فقضاهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم الجبر اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو بط عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون السوابق وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي علمنا بذلك

وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وابراك بقوله صح مطلقا وقد نسبه امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب عليه السلام بعد انصرافه من الصفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال عليه السلام والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال مه ايها الشيخ اعظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة وارادة

مقابلة محل تامل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة
والاهلاك والهدى يقابل الثلاث فيتضمنان عنه تعالى بمعنى يطلق الاضلال
على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك
والهدى يقابله فيطلق على مقابلات المعاني الثلث المذكورة الاشارة
الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعالى
لانه قبيح وانه تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه
بالمعاني الثلثة فما ورد في الآيات من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى
الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل فاولئك
هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وغير ذلك وقيل الاضلال
والاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا قبيح منه تعالى وتعذيب
غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فجوزه
الحشوية لانه يعذب اطفال الكفار ورده المص بان تعذيب غير المكلف
قبيح عقلا فلا يصدر عنه تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى
حكاية عن نوح عليه السلام ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما
الله تعالى واجاب المص عنه بقوله وكلام نوح عليه السلام مجاز فانه
سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه والثاني ان اطفال الكفار
يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة واجاب المص بقوله والخدمة ليست
عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا كالفصد والحجامة الثالث ان حكم
الطفل حكم ابيه لانه منع عن الدفن والتوارث والتزويج والعلاقة
على كابيه واجاب المص عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جايزة
ولا يلزم منه التبعية في ساير الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن

لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه واختلفوا في ان التكليف حسن ام لا
واختار المص الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل
بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح
واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح
الانسان ثم مداواته فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان
الجرح مفسدة والتداوي لا يكون الا تخليصا من تلك المفسدة بخلاف التكليف
فان فيه منافع عظيمة ليست هي التخليص من المفسدة التي هو سببها والى
ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف ينبغي ان يشترط
فيه رضاء المكلف والتكليف بدون رضاء المكلف قبيح
(في الهامش: لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي شرط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف فيه)
واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضا الجانبين لاختلاف
اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب
الحاصل بسببه لا يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف
الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون
التكليف شكرا لما انعم به واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا
لخرج النعم بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة والى هذين
الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر باطلان النوع محتاج
(في الهامش: باطلان صح)
الى التعاضد المستلزم للضرر النافع استعماله في الرضا [illegible] واداء
النطق الاعور السابق وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدول
مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريق
حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل
وحده بطلب معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك
[illegible]

من الأمور التي كلها مما لا يقدر عليها صانع واحد مدة حياته وإنما تيسر
بجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها بأن يعمل كل لصاحبه بإزاء
ما يعمل له الآخر مثل أن يزرع ذاك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد للآخر
ويتخذ الآخر الإبرة له وعلى هذا القياس سائر الأمور فيتم أمر معاشه
باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل إن الإنسان مدني بالطبع فإن التمدن
ولهذا قيل إن الإنسان مدني باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع
لا ينتظم إلا إذا كان بينهم معاملة وعدل لأن كل أحد يشتهي ما يحتاج إليه
ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعوه إلى الجور على الغير فيقع
من ذلك الهرج ويختل أمر الاجتماع ونظامه وللمعاملة والعدل جزئيات
غير محصورة لا تنضبط إلا بوضع قوانين هي السنة والشرع
فلا بد من شارع يشرع ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم إنهم لو تنازعوا
في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي أن يمتاز الشارع منهم
باستحقاق الطاعة لينقاد العاقلون له في قبول السنة والشرع منه
وهذا الاستحقاق إنما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على أنه من عند
ربه وتلك هي المعجزات ثم إن الجمهور من الناس يستحقرون
اختلال الشرع إذا استولى عليهم الشوق إلى ما يحتاجون إليه فيقدمون على
مخالفة الشرع فإذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف
والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة أقوى
مما إذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب
حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكورة لصاحب
الشرع والمجازي وكررت عليهم في مستكمل التذكير بالتكرير

هرج الهرج وقعوا في فتنة واختلاط وقتل ق

فإذا ينبغي أن يكون الشارع داعيا إلى التصديق بوجود خالق عليم قدير
وإلى الإيمان بشارع مرسل إليهم من عنده صادق وإلى الاعتراف بوعد ووعيد
وثواب وعقاب أخرويين وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق
بنعوت جلاله وإلى الانقياد لسنة التي يحتاج إليها الناس في معاملاتهم
حتى يستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لنظام أمور النوع وتلك السنة
لتلك الطريقة التي بينها الشارع يدعو إليها العباد واستعمالها نافع في أمور
ثلاثة الأول رياضة النفس الناطقة الضابطة القوى الثاني إدامة
النظر في الأمور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات
الحسية المؤدية إلى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر إنذارات
الشارع ووعده ووعيده للمحسن والمسيء المستلزم لإقامة العدل
في الدنيا مع زيادة الأجر والثواب في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف
على رأي حكماء الإسلام ووجوب الزجر عن القبائح اختلفوا في أن
التكليف واجب أم لا فمنعه الأشاعرة بناء على أصلهم من عدم وجوب
شيء على الله تعالى وأثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بأن التكليف
زاجر عن ارتكاب القبائح لأن الإنسان يقتضي طبعه
الميل إلى الشهوات والمستلذات فإذا علم أنها حرام انزجر عنها
والزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه
على وقت الفعل وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف
بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف
على الفعل وعلمه به وإمكان الآلة أقول شرائط حسن التكليف
منها ما يرجع إلى نفس التكليف ومنها ما يرجع إلى الفعل المكلف به

التقوى الحاصلة لتبائن بسببها عن جهات الشهوة والغضب المانعين من توجه النفس

ومنها ما يرجع الى المكلف به

[illegible]

ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به فالذي يرجع الى نفس التكليف فامران
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون
موجبا للاخلال بتكليف آخر وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني
تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستعمال بايقاع
الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران
ايضا الاول امكان وجوده اذ ايجاب ما لا يقدر وامكان متعلقه
فان التكليف بالمحال قال على العايدة الثاني اشتمال الفعل على صفة
زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف
بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل
لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب
وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص
الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل
بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف
فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به ومتمكنا من العلم
وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي
او سمعي واما ظن واما عمل اي ما كلف به قد يكون علما وقد يكون
ظنا اما العلم فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجود الله تعالى
وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف السمع
عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله فلا سبيل الى اثباته
الا من طريق النقل وخبر النبي صلى الله عليه كالعلم باحوال المعاد واما الظن
فهو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكاة

ونحوهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب التكليف لا بد
وان ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه
ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف
والتالي ظاهر الفساد وبيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة
للمشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة والجمع بينهما
محال فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله
الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب
عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان
للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة
الى المكلف كما ذكرتم وتكليف الكافر مفسدة لازمة مشقة في الدنيا
وعقوبة في الآخرة اجاب بقوله وهو من سوء اختياره لا من جهة التكليف
بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف
بل انما يحصل من سوء اختياره والمفسدة التي للكافر لم يحصل من التكليف
بل انما يحصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطناه عدمها في حسن
التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب
سؤال مقدر توجيهه ان الكافر لا فائدة فيه لان فائدة التكليف
هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان
عبثا وتقرير الجواب انا لا نم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه
بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب لان التعريض حاصل
لكافر بالنسبة الى المؤمن من وصول الثواب فانه فائدة امتثال
المكلف للمكلف لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض

ان تكليف

لا الثواب [illegible]

بالنسبة الى الكافر [illegible]

لجا

اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجا
وهو واجب له عند المعتزلة واتباعهم ويتفرع على ان اللطف يحصل
غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف
اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا
لغرضه كمن دعا غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا
من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه
فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب
عليه ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف
بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من اللطف
ولا اخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة [illegible] الى الاجوبة عن اعتراضات
الاشاعرة على وجوب اللطف عليه تعالى تقريره ان اللطف انما يجب
اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف
جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا
على قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح
معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح وتقرير الثاني
ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا
لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف
فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجزه تعالى
او مع وجوده فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس
معناه هو ما حصل الملطوف فيه عنده بل اللطف كما ذكرنا انما هو ما يقرب
حصول الملطوف فيه ويصح وجوده مع عدمه ويجوز ان يكون يتحقق مع وجود

كما كان هو

اشارة

اللطف صار في اقوى من يغلب عليه سوء اختياره الكافر وتقرير الثالث
ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما وجد عاص منافيا فيه اذ الجمع بين المتنافيين
مع ان الماموريات ما ينافي اللطف منه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين
من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والاشتغال
والثاني الى الياس فلا ياتي بالطاعات بل ينهمك على المعاصي وتقرير الجواب
ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف
ما يمنع منه من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات وان اخبار
بالنار انما هو لمن اخبر الجاهل كابي لهب والمفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم
صدق هذا الاخبار حتى يفضي الى الياس ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه
دون الترك المكلف اذا امتنع المكلف عن اللطف قبح منه عقابه بلا دليل
الامر بالمعصية والالجاء ايضا فيقبح التعذيب فلانه على ذلك التقدير له
ان يقول لو ما لطفت بي لما فعلت فالله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعث
الرسل سوالهم لكان لهم هذا السوال ولا يكون لهم هذا السوال الا مع قبح اهلاكهم
من دون البعث ولا يقبح ذلك الا لان اللوم حق المستحق على قبح من يخص المكلف
بكلام التكاليف المستحق للجلا ولهذا الوعيد الانسان غير عالم بفعل
القبيح فلو لم يستقطه من البعث حق اللوم كما ان لابليس حق ذم
اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني
لا بد من ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة
كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه
لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم

ال م

الاهل [illegible]

الترجيح من غير مرجح م

ولم يكن ايضا كونه لطفا مستندا في الفعل اولا ثم كونه لطفا الا في غيره من الافعال
وسوايهم ترجيح بلا مرجح وقال بعضهم اشار بقوله ولا انه ترجيح بلا مرجح بالنسبة الى القبيلين
وعلم بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني يجب
ان لا يبلغ اللطف في شدة الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن
اللطف لطفا ضرورة اشتراط عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف في
اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او اما
بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة
بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الطاعة الملطوف فيه لكان العلم الاجمالي
كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل
اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل المكلف به بسبب المناسبة
التي بينهما في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف
اولا ويزيد اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف
مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او ندبا
ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون
كل واحد من الفعلين قد يشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم
مقامه ويسد مسده كما في الكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين
يعني يشترط في كل واحد من البدلين اللذين يكون كل منهما لطفا ويقوم
مقام الاخر ان يكون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالم قبيح
يصدر منا خاصة وبعضه حسن يصدر من الله تعالى ومنا وحسنه اما
لاستحقاقه او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه
عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف

لما بين وجوب اللطف وهو مرتبان بمصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا
ومصلحة الدنيا اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض
او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها
اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن
الالم وقبحه فذهب الثنوية الى ان الالام الصادرة عنه حسنة
سواء كانت مبتداة بها او بطريق المجازاة وذهب بعضهم او غيرهما
اولا مذهبنا التنوية الى قبح جميع الالام وهي صادرة عن الظلمة
واختار المصنف ان بعض الالم قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة
عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له وبعضه حسن يصدر من الله تعالى
ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او الاشتمال على نفع زائد على الالم او على
دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعل الله تعالى
في الحي اذا القيناه في النار لكونه واقعا على وجه الدفع كما اذا قمع
وقمع دفعا للصايل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور
حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على
النفع الحاصل للمتالم مشروط باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه
عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان عليه تعالى
ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل
الشاتمين والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيلا قد اشتمل على مصلحة
لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن يعني
ان اللطف غير كاف في الم المكلف ليكون حسنا بل لابد فيه ان يقع في مقابلة
عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة لو اوقعه لاجل الالم

بسببه اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون
قبيحا وتحسين بسبب اشتمال اللذة على اللطف يعني ان الالم لا يحسن لكونه لطفا لان اللذة
تشتمل على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يحسن بحكم المنفعة اذا لم يكن
طريقا الى تلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم
كان الالم ضررا وعبثا قبيحا ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل
اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض
الزائد عليه بالفعل لان الاختيار انما يكون في النفع الذي
يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت
فيه اختيار المتألمين بكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار
بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم
واجلال لان المراد به غير العوض اللازم الواقع ابتداء من الله تعالى والعوض
نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا
من غير سابقة استحقاق وكذا يجوز ان يقع بعد استحقاق قوله مستحق
يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم
واجلال يخرج الثواب فانه مستحق على تعظيم بازاء ايصال الالام وتفويت
المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري
او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد فانه يستحق فانه
دائم عبادة بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل خلافا للاوائل
عند الاشاعرة في الاول والتمكين عند شهادة الزور ...
الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد
كالمرض ونحوه فانه يجب على الله تعالى عوضه والالام ظلما او الظلم

على الله تعالى ومنها تفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله
اسباب الغم لان الغم يجري مجرى الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري
كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لان الله تعالى نصب الادلة
على النظر فكأنه تعالى سبب الغم فكان العوض عليه او الى ظن كان مستندا
الى ظن كان ينتج عند امارات وصول مضرة او فوات منفعة
فانه هو ان نصب الامارة الظن فكأن الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله
لما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب
من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد
فيعتقد جهلا من نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيها
ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العبد العوض على الله تعالى
امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان
الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان امر الله بالايلام
يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة التي
في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام
فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجبله على الايلام
مع امكان عدم الجبل ولم يجبله عقلا يزجره عن الالم الحسن بعد الالم
القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل
اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القى صبيا في النار
او شهد اثنان شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب عليهما
لا على الله تعالى لما القى الصبي في النار وقتل الالم واجب الحكم

من حيث اجراء العادة وانه سبحانه قد يستغنى عن الغاية وثانيها عنه
صار الملقى كانه اوصل الالم اليه فلهذا وجب على الملقي العوض
دونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا شيئا دلهم
على الحاكم ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف
اى انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اى على الله تعالى عقلا
لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم
وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى يقدر على منعه ولم يمكن المظلوم
من مكافاته فلو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم وكذا التالي باطل
لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وكذا واجب سمعا ايضا لما
ورد في القرآن من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز
تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه
فان لم يكن له عوض تفضل الله عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه
الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه
على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يتالم به او تفضل الله تعالى عليه
اى على المظلوم بمثلها اى بمثل الاعواض لئلا يتالم بانقطاعها
وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط بها اى بتلك الاعواض
جزء من عقابه بنوا اى تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف
بان يوفق اى فرق على الاوقات فلا يحصل له السرور بحصول
التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو
من الناسخ ولا يجب دوامه اى دوام العوض لحسن الزايد
بالاختيار مع الالم وان كان منقطعا اى لان العوض انما يحسن يشتمل

المظلوم مع الجو

مكافاته

على الاوقات

على نفع زايد على الالم زيادة يختار معها المتالم الالم ومثل هذا النفع لابد ان لا
ان يكون دنيا و يجوز ان يكون بحيث يختاره المتالم مع كونه منقطعا
فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه
يجب دوام العوض لانه لو كان منقطعا لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان
لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع
من دوامه وهو انتفى ورده المصنف بقوله ولا يجب حصوله في الدنيا
لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نسلم ان المانع هو الدوام مع انقطاع
الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون
تاخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية
وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع
العوض لتالم بانقطاعه فيستحق المتالم عوضا فيجب ان يوصله
فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به واستحق عوضا اخر وهلم
جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه او ما يعادل وجوده
اى عدمه يكون محالا فان انقطاعه محال ورد المصنف ذلك بقوله
والالم على التقطع ممنوع مع انه غير محل النزاع يعني لا نم ان يتالم
بسبب انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر
بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع فان النزاع في العوض
المستحق على الدوام لا على ما في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع
بعوض اخر وكذا لا يجب اشعار صاحبه اى المستحق للعوض
بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارنه
التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له

الجبائي

لاحتمال العوض في الدنيا سوى الدوام

ولا تبين منافعه لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل
فيه نفع بخلاف الثواب فانه لابد وان يكون من جنس ما الفه
المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكح لانه رغبت
في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز
اسقاط العوض لعوض عمن وجب عليه العوض لا في الدنيا
ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي
هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا
ويستحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض
عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه والعوض عليه تعالى
يجب زايده الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض في
اذا وجب عليه تعالى يجب ان يكون زايدا على الالم زيادة ينتهي
الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته
للالم لان الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما والمكلف
الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته والمقتول
يجوز فيه الامران لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك
الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل الموت ثابت في هذا
الوقت فقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة لسوء الاجل
ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون
اجل انسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون
لطفا لنفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند
انقطاع التكليف لا يكون اللطف محققا والرزق ما صح الانتفاع به

ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان تستلكه بالمضغ والبلع
لا يكون رزقا له لان للمالك منعه منها والحرام ايضا لا يكون رزقا
لان الله تعالى منع منه الا الانتفاع به وما كان حلالا فاما ان يحصل
منه بنصب وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه فان ليس
رازقا في ذلك الرزق وما اتاه بغير فعله فهو من الله والرازق
في ذلك الرزق هو الله هو السعي في تحصيله فيجب عند الحاجة
وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح
عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب
المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة
هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان
والدواب وغيرهما من الماكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير
مملوك وخرج ما لم ينتفع به وان كان الموق للانتفاع لانه يقال
فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا
له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره
ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما تربى به الحيوان
من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء
فما كان اوفر فهو رخص وما كان اقل فهو غلاء ولابد من اعتبار العادة والوقت
والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون رخصا
اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت
وذلك المكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع

لوصوله المعقول النجات
لكان المون والنجات

مكلوط ٥

الغصب بفتح الصاد
... شدن ...
... شدن ...

تربيت سبباه ساو حيوان

علي مارت العادة بكونه مقتضيا في ذلك الوقت وذلك المكان ويستدلان الى انه تعالى بان تعلق حسن الاشياء للشيعي ويكثر رغبة الناس في تحصيل العلم او بكثر حسن ذلك المتاع وتعلق رغبة الناس في تحصيل الرخص وقد يستند ان ايضا كان يجعل سلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال غلا منه او يكثر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة ايضا تحصيل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصلح

قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف

ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق اللوم على الترك فاين هذا من ذلك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان يعد ويحصى

ولنذكر منها اخر ذلك منها ان الاصلح لحال الكافر المبتلى بالبلاء والالم والافات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ فلم يفعل شيئا من ذلك وما اشار اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح

ولكفى بذا اصلح ظلامة منها انه يلزم ان لا يبقى للمتفضل مجال فلا يكون له تعالى تفضل في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تاديه للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا

ويكون الدعاء لرفع البلاء وكشف الباساء والضراء سؤالا من الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يفعلونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا ما هو الواجب عليه وذلك ظاهر ان يخفى

المقصد الرابع في النبوة

وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالنبوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا وادغام الواو في الواو كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة والبعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة النقل فيما يدل عليه العقل اي ما يستقل العقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل عليه اي لا يستقل بمعرفته العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ليسلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء للعقل الى مواقعها واستفادة المنافع وهو العقار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيه من الاخطار وحفظ نوع الانسان فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يضعه شارع يكون مطاعا كما ذكرناه في بيان حسن التكليف على الاقوى كمال الاحكام التكليف

المقصد الثالث في النبوة

التيام

اشد اشتغالا بالعلل السري

خطط الامر تكرم انتهى شافعي وجاوز المقدار في ذلك

وتكميل نظامه اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة
في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنايع الخفية من الحاجات
والضروريات والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص
والسياسات الكاملة العايدة الى الجماعات من المنازل والمدن
والاخبار بالعقاب والثواب ترغيبا للحسنات وتحذيرا للسيئات
الى غير ذلك ويحصل اللطف للمكلف اي في بعثة الانبيا لطف من الله
بالنسبة الى العبادة وشبهة البراهمة انما ان البعث اما ان يكون يوافق
العقل فلا حاجة فيه اليهم او لا بل يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول
فلا فايدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يجيء يوافق العقل قسمان
احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل بادراكه والحاجة
اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا لتعاضد العقل بالنقل
فهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان
لذاكان واتقاعل التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل
الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية قول الاكثر ما في البعث
فالاقرب لنكاك لم يات بانجلة انعام اشتمالها على فوايد ويجب
في النبي العصمة ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض من
البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب
مخالفته في النبي اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي
ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فاتبعوه لعلكم
اما الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب الانكار عليه
يعني لو صدر عنه الذنب لوجب زجره ومنعه والانكار عليه لعموم ادلة الامر

العقل

عام

وضده ان يعني لو صدر
عنه الذنب لزم وجوب
التصديق المتضادين
وهما متناقضتان

بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى
والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله ولزم ايضا سقوط محله من القلوب
منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا يقبل
شهادته في القليل من متاع الدنيا الزايل اي توقفوا كيف يسمع شهادته
في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت
قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله
على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى اتامرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات
ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد
النبوة او الامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه
الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم
واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف
انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه
واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله
من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف
بقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا
لمن المصطفين الاخيار ثم الكلام في ادلة العصمة من اي معصية
تجب فان ما يتوهم صدوره عن الانبيا من المعاصي اما ان يكون
منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا

في الدنيا والاخرة

الناس و

والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل
والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة
وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب
عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه
انه لا يخل بالتصديق المقصود بالمعجزة ومنع الكل وقد جوزه الازارقة
من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر
وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة
ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة
المخالف وكذا منع تعمد الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا اعني
الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولذا ذهب كثير
من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر
ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة
بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام
الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا ثم
ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه
والمصنف رح فلا يخفى ان ما ذكر من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب
عن سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة
قبل البعثة غير داخل وبعد البعثة انما يجب فيما يتعلق بالشريعة
وتبليغ الاحكام دون الامور الجبلية والطبع ولا انكار على الصدور
عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على
صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب

السطوع كه حاصل كل مصادر

واللعن والملام انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا ايذاء في النبي
بل يبتهج بتجرده كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا الا بعد الاعراض من الطالبين
على الاطلاق ولا من الذين [illegible] اتباع الشيطان ولا من حزب الشيطان
سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات تعم كل فعل وترك
فارعة البعض انها وكونهم من زمرة الاخيار لا ينافي صدور الذنب
من افراد سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة
على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا محل نظر ويجب
ايضا كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي لا ان من لم يتصف
بالحلم يرغب الى مثابته والاغبياء [illegible] وتجانبه
عدم السهو لا السهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو
في الامور دينا او عادة وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات
والفظاظة والابنة وشبههما من الامراض التي ينفر عنها الطبع
كالبرص والجذام وشبههما والاكل على الطريق وشبهه من الصور
الخسيسة [illegible] صدقه اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور
المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد
مع خرق العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات
فانها لا يكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى لكن يخرج الارهاص
والمعجزة للكذبة بلا دعوى النبوة ايضا والمعجزة سيما معجزة كاسباني
واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكنه
ينبغي ان يذكر هنا قيدا آخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن الشعبدة
والسحر المشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي

في النبي صلى الله عليه وسلم

السكر [illegible] والعهارة [illegible] مصادر
الفظاظة درشتی [illegible]

او يلاي الى العادة
والغلظة

الا ان [illegible]
[illegible]

التحدي [illegible]

الدعوى م

مع عدم المعارضة وقيل يتحقق بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة
وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فالاول
ان تم فيها الا انه زاد على المشهور قوله ومطابقة الدعوى قد يطلق المعجزة
على شئ كما سياتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لانه سبحانه
يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة
وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال حجتي ان يخالف هذا
الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون
تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ريب فان قيل هذا
تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع [illegible]

اي القياس الجامع [illegible]

العلميات

انما يفيد الظن لعليات لا فادة القطع وقد اعترفتم بذلك فلا يصلح لافادة
اليقين في العمليات التي هي من اساس ثبوت الشرايع على ان حصول
العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قراين الاحوال فهذا التمثيل
انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمثل هذه القراين
في افادة العلم الضروري للغائبين عن هذا المجلس [illegible] بالتفصيل
اليهم وللحاضرين فيما اذا [illegible] الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه [illegible]
حجب لا يجوز [illegible] اصلا [illegible] وقيل مدعي الرسالة [illegible] ان الملك
يجعل الملك المجيب حين سال [illegible] ففعل وتقية مريم [illegible] على جواز
على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد
غير النبي من الصالحين المواظبين على الطاعات المجتنبين عن
المعاصي فذهب المعتزلة الا ابو الحسين الى انه لا يجوز [illegible] ولا انثوا النبوة
واشاره المص واحتج عليه بقصة مريم عليها السلام [illegible] كلما دخل

عليها ز

علیها وذكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة اصف بن برخيا
كما دل عليه قوله تعالى انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرهما
واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير
النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وهي غير [illegible]
فيخرج عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة
وقوعه وتقرير الجواب انا لا نسلم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره
عن الانبياء والاولياء لا يجعله عادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم
خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق على غير النبي
لزم التنفر عن الانبياء لانه يفضي الى اشتراكهم في ذلك المزية
ومجردهم عن ... فاذا اشاركوه فان لم يكن ... النبوة عن اتباعهم
وتقرير الجواب انه لم يلزم التنفر عن اتباعهم لمشاركة الاولياء لانه
لا يلزم ذلك من مشاركة نبي اخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر
ومنها ان تمييز النبي عن غيره انما هو بظهور الخارق على يده
دون غيره فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تمييز النبي عن غيره
وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم عدم التمييز وانما يلزم لو لم يحصل التمييز
بامر اخر وهو ممنوع فان النبي يحصل امتيازه عن غيره من الولي بدعوى
النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التمييز اي ولا يلزم عدم
تمييز النبي ومنها انه لو صدر عن غيره لبطلت دلالته على صدق النبي
لان مبنى الدلالة على الاختصاص بالنبي فاذا بطل الاختصاص
بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم فانما يلزم لو ادعى
دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لما قرر ان ايد يلزم

ومع اعتقاد ... من بعد بين ...
... لا يمكن ذلك ... ممن ...
... ولايتهم ... النبوة
... الا ان ... معا ...

العظيم
اي امر عظيم

ما اسي

مناسبة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز
ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عدم دلالة
ظهور المعجز والجواب منع اللزوم لان معنى ظهور الخارق كرامة صاحبه
وهي انما توجد في الانبياء والصالحين في عباد الله وهم الاولياء والى هذا
اشار بقوله ولا العموم ويجوز قبل النبوة يعني الارهاص اختلفوا في انه هل يجوز ظهور
المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة
نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المصنف الجواز واحتج عليه بمعجزات
نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قبل نبوته مثل انشقاق ايوان كسرى وانطفاء
نار فارس وتظليل الغمام وتسليم الاحجار عليه وغيض بحيرة ساوة
وبراهيم يعني جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز
ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين
منعوا من ذلك ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا ذلك والذين جوزوا
ظهور الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك واختاره المصنف واحتج عليه بالوقوع

مانقل م

فان الوقوع دليل الجواز وقد وقع من مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة
فقيل ان رسول الله صلى الله عليه وآله دعا للاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة
للاعور فذهب عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى ع
لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا اقدر على هذا الطريق
فاتبعهم بجنوده فغشيهم اليم فاغرقهم جميعا وكما نقل ان ابراهيم ع
لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال نمرود انا اجعل النار على نفسي بردا
وسلاما فجاءت نار فاحرقت لحيته والى الوجوب يعني الوجوب
ولا يجب التشريعية ثم اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان

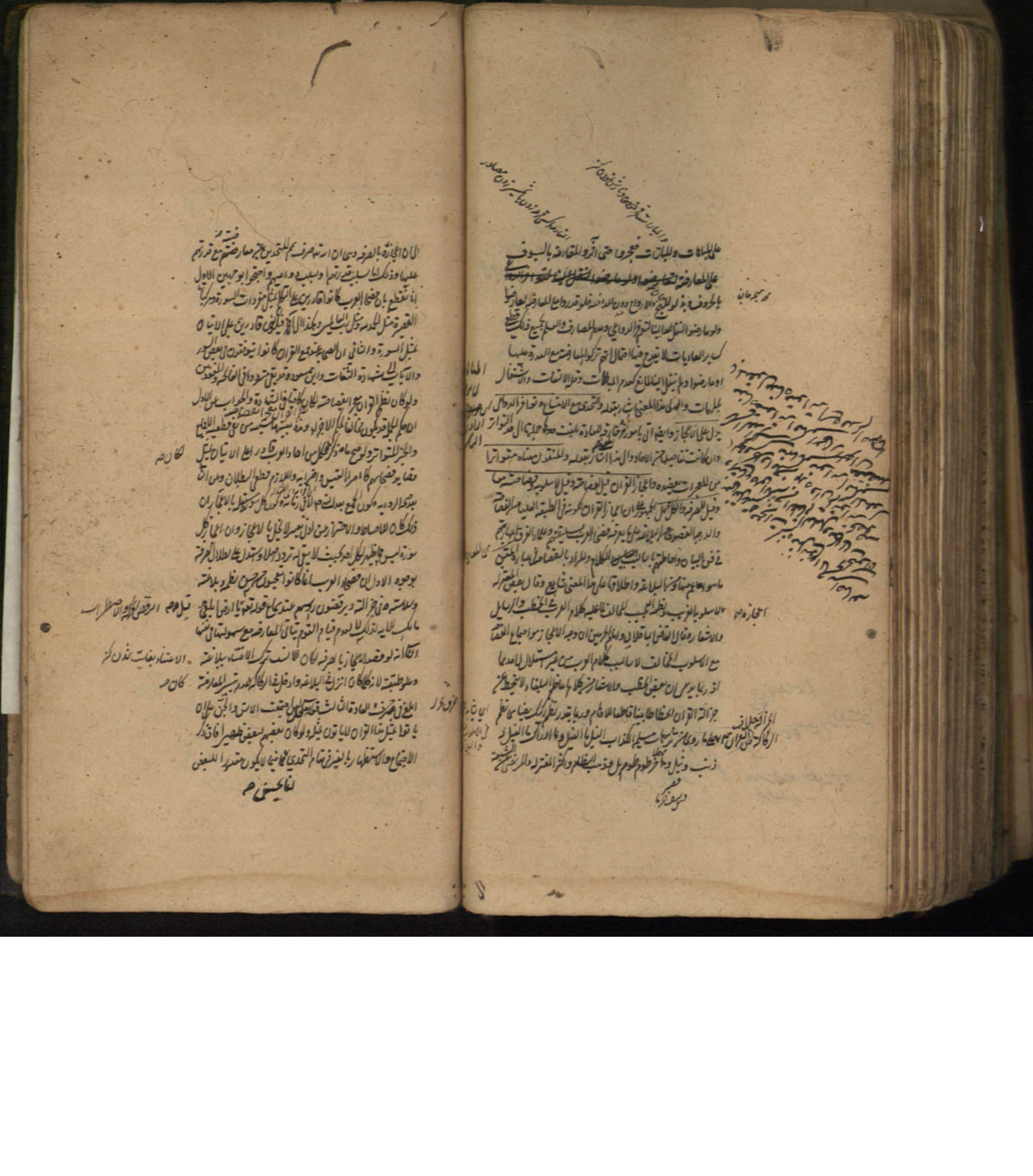
يجوز خلوه

بحيث لا يخلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة
في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقال الامامية يجب البعثة
في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال على
وجوب البعثة يعني اللطفية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة
والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة
في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة على النبي المبعوث
ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي تاكيدا لما في
العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة
واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واتباعه
الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات
فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا واجاب المصنف
بانه يجوز ان يكون البعثة قد تشتمل على نوع من المصلحة بان يكون
العلم بنبوته ودعوته ايانا مع الداعي العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة
عبثا وظهور معجزة القرآن ووقوع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله
عليه وآله وسلم يدل على نبوته يعني ان نبينا محمدا صلى الله عليه وآله
وسلم ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك
كان نبيا فنبينا نبي اما انه ادعى النبوة فظاهر فللتواتر واما انه اظهر
المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجزة اما انه اتى به فللتواتر
واما انه معجز فلانه تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة من مثله
مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم وتهالكهم على ابطال
الله سبحانه [illegible] وشهرتهم [illegible] العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم

وا تباعه م

في نقده المتصل

[illegible]
[illegible]



على المباهاة والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف
على المعارضة
بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا
ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي
كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها
او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال
بالمهمات والحاصل ان هذا المعنى اي ثبوت التحدي مع الامتناع وتوافر الدواعي
يدل على الاعجاز وانه اي بامور كل منها خارق للعادة بلغت جملتها الى حد التواتر
وان كانت تفاصيلها اخبار الآحاد والى هذا اشار بقوله والمنقول معناه متواترا
من المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا
وقيل للصرفة والكل محتمل الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة
والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم
في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن
ما يعم معناها والبلاغة واطلاقها على هذا المعنى شائع وقال بعض المعتزلة
للاسلوب الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل
والاشعار وقال القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة
مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما
اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام الفصحاء لا ينحط عن
جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يتوهم نظم ركيك يضاهي نظم
القرآن بحسب الاسلوب كما روي ان مسيلمة الكذاب قال الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له
ذنب وبيل وخرطوم طويل وقال النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة

فيما ذكرنا

الا ان الاعجاز بالصرفة وهي ان الله صرف هممهم عن المعارضة مع قدرتهم
عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول
انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور وتركيباتها
القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان
بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور
والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين
ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول
ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه شبهة من نفي قطعية الاجماع
والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل
قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني
بعد صحة الرواية يكون الجمع بعد النبي لا في زمانه ويكون كل سورة متصلة بالاعجاز ان
ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل
سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة
بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته
وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى يا ارض ابلعي
ماءك الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها
الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته
وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة
ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر
الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يلائم ما لا يكون مقدورا للبعض

تم

وتبويهم كونه متعددا لمحل فيتعضد بذلك والنسخ تابع للمصالح إشارة إلى رد قول اليهود
في إبطال نبوة نبينا عم أن شريعة موسى عليه السلام مؤبدة لأن النسخ باطل
لأن المنسوخ إن كان متضمنا للمفسدة كان إنزاله قبيحا وإن لم يتضمن المفسدة كان رفعه
قبيحا فإذا بطل النسخ يلزم أن يكون شريعة موسى عم مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد عم
لكونها ناسخة لشريعة موسى عم وتقرير الرد بناء على قول المعتزلة إن الأحكام تابعة
للمصالح وهي تختلف بحسب الأوقات والأشخاص والحكم جواز النسخ ببيان وقوعه
فقال وقد نسخ حيث حرم على نوح بعض ما أحل لمن تقدم فإنه جاء في التوراة
طال أنه تعالى قال لآدم وحواء قد أحللت لكما كل ما دب على الأرض وقد حرم على نوح   وجه م
بعض الحيوانات وأوجب الختان على الفور على الأنبياء المتأخرين
عن نوح عليه السلام بعد تأخيره يعني مع إباحة تأخيره على نوح عليه السلام
وحرم الجمع بين الأختين في شريعة موسى عم وشريعة نبينا عليه السلام مع إباحته
في شريعة آدم ونوح عم وغير ذلك من الأحكام التي نسخت في بعض الأديان
وخبرهم عن موسى عليه السلام مختلق يعني خبر اليهود ومن تأبيد شريعة موسى عم   بالتأبيد م
أي ما روي عن موسى عم أنه قال تمسكوا بالسبت أبدا على دعواهم تمسكه
مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليم
أي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا لأنه غير متواتر فإن
بخت نصر استأصلهم فإنهم لم يبق منهم عدد التواتر ومع
دال على عموم بعثته عم أي الدلائل السمعية دلت على أنه مبعوث
إلى الثقلين لا إلى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود زعما منهم أن الاختلاف
إلى النبي عم إنما كان للعرب خاصة دون أهل الكتاب بين مثل قوله تعالى وما أرسلناك
إلا كافة للناس قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا فعل أدى إلى آيات
نزول ... ليظهره على الدين كله ومثل قوله عم بعثت إلى الأسود والأحمر

الاختلاق دروغ بر بستن م
أي بالأباطيل ... في يوم السبت

وهو أفضل من الملائكة وكذا غيره من الأنبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وتيسره
على الانقياد لها وهذا مذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة خلافا
للحكماء والمعتزلة والقاضي أبي بكر وأبي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بأن عوام
البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر
واختار المصنف مذهب الأشاعرة تمسكا بأن للبشر ما هو مضادة للقوة العقلية
وشواغل من الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات
الشاغلة والموانع الخارجة والدواعي إلى المواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات
بالقهر والغلبة على ما يضاده القوة العقلية لتحصيل العقلية يكون أشق وأبلغ في استحقاق
الثواب ولا معنى للأفضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة
وقد يتمسك بوجوه نقلية منها أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عم والحكيم لا يأمر
بسجود الأفضل للأدنى وإباء إبليس معللا بأنه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل   تكريم ر
على أن المأمور به كان سجود تعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها أن آدم علمهم الأسماء   كان بجوده م
والمعلم أفضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على أن القصد إظهار ما خفي عليهم من فضيلة
آدم ولهذا قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وبهذا يندفع ما يقال إنهم
إنما علموا ما خفي من أصناف العلم بالمطالعات بدوام اللوح المحفوظ وحصلوا
في الأرض للسلطان ذكره بالتجارب والأنظار المتوالية ومنها قوله تعالى إن الله اصطفى
آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل إبراهيم وآل عمران
غير الأنبياء بدليل الإجماع فيكون آدم ونوح وجميع الأنبياء مصطفين على العالمين   الملائكة م
الذين منهم الملائكة إذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولا جهة لتخصيص الكثير
من المخلوقات واحتج المخالف بوجوه عقلية ونقلية فمنها   نقلية م
قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون   دم ح
يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون حضهم بالتواضع وترك
الاستكبار في السجود وفيه إشارة إلى أن غيرهم ليس كذلك وأن أصحاب الكبر

والتكبير التعظيم لما فضلهم ووصفهم بالاستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها
اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع
والمواظبة على الطاعات عنده والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال
والخشية وهذه الامور هي اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضلهم
لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم انى عندى خزائن الله
ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل
فكانه قال لا اثبت لنفسى مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى
والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوا بالعذاب
تهكما به وتكذيبا له نزلت بيانا لانه ليس اليه انزال العذاب من خزائن الله
يفتحها ولا يعلم الغيب متى يحل بهم العذاب فيخبر ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب
عليهم كما حكى ان جبرئيل قلب بريشة من جناحيه المؤتفكات فقد دلت الاية على ان الملك
اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بمرتبة
الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان اغترارهما ان الملائكة احسن صورة
واكمل خلقا واعظم قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة
المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد
القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك [illegible] في
التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون اى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه
درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختلت
والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه البنوة

مو نغلطانيد زگرو وچها وشهرهاى قوم لوط

الا ارتقا يعني بالا رسـ

استنكاف ننگ داشتن

لكونه روح الله ... ولد بلا اب ولانه يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى لا يترفع عيسى عن العبودية

بل الالوهية والترفع عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة
الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولا دلالة على الافضلية
بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء
والرسل ولا محمل له سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود
او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم
ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها متعلقة
بالهياكل العلوية مبراة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح
متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج
من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة
واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع
الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها
ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل
واقوم لسلامتها عن مخالطة الطبائع المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع
كون الانبياء افضل واكثر ثوابا بالمجاهدات او لقهر المضاد المنافي وتحمل المتاعب
والمشاق ونحو ذلك والله اعلم

المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه السلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد
العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه
على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا
للغرض اختلفوا في نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة هل يجب او لا وعلى تقدير وجوبه
على الانام عليهم عقلا او سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت
المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا
واختاره [illegible] وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر
الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن

المستوجبة

المقصد الخامس في الامامة

الفوضى ... موضع بالنظم وهذه الوجه ... تابعه الاكثر ذلك اي يجب مع الامن لانطفاء نائرة الشرع
ولا يجب عند ظهور الفسق لان الظالم ربما لا يطيعوه وصار سببا لزيادة
الفتن وعند اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا
ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول عم وكذا عقيب موت
كل امام روي انه لما توفي النبي عم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس
من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت
لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا
من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة
الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش
للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا
بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب الثالث
ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى
وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد تلحق بالضروريات
بل المشاهدات فتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر
ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان
وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان
قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع
عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن
بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح
والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة
طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري
مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم

هم الانبياء

الثغور موضع المخافة من فروج البلدان بين بلاد الكفر والاسلام

حرزه

اصطلاح

اي يمنع

الحوزة الجمع

الصدر رجوع ...

سرہاہ

بها امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك
والفساد ولا يخفى غاية الانارة لاتساق كل اجتماع من رئيس منوط به الرفاه
والانتظام لكن من اين يلزم لزوم رياسة جميع الناس وهو لما امر الدين علما
هو المعني بالامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى اصلاح
الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع
لادى الى منازعات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصر على
امر الدنيا لفات امر الدين الذي هو المقصد الاهم والعمدة العظمى واما
الكبرى فبالاجماع واحتج الشيعة بان الامام لطف من الله في حق عباده لانه
اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب
الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى وعليهم
واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع
فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب
الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم
لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه
معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا
قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس
عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب
وللشيعة ههنا اجوبة اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة
الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء
وظاهر انه مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث وجوده لطف
وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف
او لم يتصرف على ما نقل عن علي عليه السلام انه قال لا تخلو الارض عن قائم
لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته
هو مغمور

مطالح

الاصقاع النواحي

المنة من الله تعالى

لطاعات

فيه ح



وافتخارا للقوم برايه وقد سبب اتفاقهم الى انه ابو بكر عليه اللعنة والعذاب [illegible]
العمر بعصمة والنص [illegible] لان محتمل بعلي عليه السلام اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة
علي عليه السلام دون ابي بكر فهو الامام دونه اما اول فلان انحصار العصمة في علي عليه السلام
بناء على ما تقدم من ان ابا حنيفة لا يعلمها الا اياه وما قيل من انها محتملة في علي عليه السلام
لان عليا عليه السلام افضل الصحابة لما يأتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة
المفضول قبيح واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه
لان للامام شروطا بالعصمة [illegible] العصمة [illegible] تنصيص فقضيه معادة لا تخفى
والنص الجلي قوله [illegible] سلموا على علي بامرة المؤمنين [illegible]
الامامة من [illegible] وقوله انت الخليفة بعدي وغيرها
مثل قوله مشيرا الى علي عليه السلام وآخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا
له واطيعوه وقوله يوم جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون
اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي عليه السلام [illegible] ولو كان [illegible]
هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص
الجلية لتواتر [illegible] بين الصحابة ولم يتوقفوا [illegible] ولم يترددوا
حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام [illegible] حيث قال الانصار منا
امير ومنكم امير ومال [illegible] الى ابي بكر [illegible] العباس [illegible] علي عليه السلام
ولم يترك علي عليه السلام محاجة الصحابة ومخاصمتهم وادعاء الامر له [illegible]
بالسيف [illegible] بامره وطلب حقه [illegible] التوبة [illegible]
افضل الخلق الكثير [illegible] اذ ذاك [illegible] اهل [illegible]
بالبيعة [illegible] اقرب [illegible] في تنفيذ احكام [illegible]
[illegible] باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] بذلوا [illegible] وقتلوا [illegible]
[illegible] في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم واحكام شريعته [illegible] واتباعا لرايهم

انهم قالوه قبل الآية [illegible] مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد
بل هذه امارات وروايات انما تفيد اجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص
وهي انها لو ثبت لم يتوقف [illegible] المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الا[illegible]
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدين والدنيا ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله
ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص [illegible]
الخلافة شورى بين ستة ودخل علي عليه السلام في الشورى وقال العباس لعلي عليه السلام
امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه
فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا
الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه واحتج علي عليه السلام على معاوية ببيعة الناس له لا بنص
من النبي صلى الله عليه وسلم ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما نزلت الآية
في علي عليه السلام بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب
حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل
والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق
بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم
وهذا هو المراد لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون
بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة
وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام
منحصر في علي عليه السلام لذلك اذ لم يوجد هذه الصفات في غيره واجيب
بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك (اي التصرف)
على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب بما يناسب ما قبل الآية
وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها

لبث على التصرف الامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة ليتلايم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في الامامة الاية وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي عليه السلام انما كانت بعد النبي عليه السلام والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امور المسلمين في حيوة النبي عليه السلام ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله وايضا الذين امنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي عليه السلام لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون

والحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبي قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي عليه السلام يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والمحب والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر

كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل خبر واحد في مقابلة الاجماع وكيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكره من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى في التصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف ومع ذلك لا بد ان يحمل على ... ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله والحديث المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء

فلذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له
ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورياسته في حق الطاعة
لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة
في حياة موسى عليه السلام بوفاته فلذا قد صرح بنفي النبوة لهذا لم يكن الا بطريق الامامة
واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل
بل غاية الامر الا ان المفرد المعرف باللام الا للاطلاق وربما يدل على كونه معهودا معينا
كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك
الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازل هارون كونه اخا نسبيا
ولم يثبت لعلي عليه السلام اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها
ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة
على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا
بل مبالغة وتأكيد في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت
وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا
الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى وتصرف هارون
ونفاذ امره لو بقي بعد موسى عليه السلام انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي عليه السلام
فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد التسليم فلا دلالة على نفي امامة الائمة
الثلثة قبل علي عليه السلام والاستخلاف على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله
الى زمان وفاته لا يستلزم الاستخلاف بعد الوفاة لاحتمال الاجماع على عدم الفصل بل غايته الى الخليفة
بعد الوفاة انه من حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على خلافته
بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافة ولقوله انت اخي
ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد
في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين
سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين

ولانه افضل من غيره من الائمة لما سيأتي والامامة للمفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات
ولظهور المعجزة على يده الكرامة على يديه كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا
من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حجة حكام
الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة عن القليب روي انه عليه السلام لما توجه
الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة
عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فاقتلعها ودحى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم
اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا
وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وسلم حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي عليه السلام معهم وقتل جمعا منهم
جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقايع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا
يعني انه عليه السلام ادعى الامامة وظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه
واجيب باننا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام
التحدي فانه اراد ان يثبت امامة علي عليه السلام بان يثبت عدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت امامته
من وجوه فذكر اولا دلايل عامة يتناول الجميع ثم ذكر ما يختص بواحد واحد اما
الدلايل العامة فمنها ما اشار اليه بقوله وسبق كفرهم لكون غيره فلا يصلح للامامة غيره
فتعين هو وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث لم يكن علي عليه السلام بالغا فلم يكن مكلفا فلا يصح
التكليف في حقه بكفر بخلاف ما عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين
والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم عن طلب الامامة لذريته واجيب بان المنافاة
الا من ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا تنافي وراء اهلية خبثها ومنها ما اشار اليه
بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين معنون اية الكريمة من الامر بمتابعة المعصومين
لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم فكان المامور بمتابعته
انما هو علي عليه السلام واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى
واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة المعصومين لان اولي

خليفة له
يعني ر
منه م
ليحفروا
ودحى اي رمى
جماعة من بني خزاعة
بملكه ر
مطاعن صح
بالاتفاق صح
الامر منكم
رضي الله عنهم

ولا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصوم قبيح ونص على عليه السلام
صالح للامامة خطا ليتقدم غير المعصوم بالاتفاق فالامر لطاعته لا فرواجب
لمنع المقدمات ولان الجماعة نص على ع وغير صالح للامامة لظلمه بتقدم الكفر
في الكفر السابق الغالب فكان من طغيان الحج والامام [illegible] ان ابا بكر مما انه
خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله ص بخبر رواه وهو نحن
معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر
المتواتر دون الاحاد واجيب بان خبر الاحاد وان كان ظني المتن فقد يكون
قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي
المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع
من في رسول الله ص ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز للسامع
المجتهد تخصيص عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وادعت انه
نحلها [illegible] ادعت النحلة لما وشهد بذلك علي ع وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج
اي ازواج النبي ص في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد وجعل في الحجرة دليل لا يليق
بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ع واوصت فاطمة ع
ان لا يصلي عليها فدفنت ليلا فان جد بني الاربن اعني رد عمر بن عبد العزيز
فدك الى اولاد فاطمة ع ومنها حين احتضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر
بل لان علي اظلم فاطمة ع واجيب بانه لو صح ما ذكر فليس على الحاكم
ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي والشاهد والحكم
بما علم يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله
اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه اذا كان صادقا فلم يصلح الكلام
لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة
ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني [illegible] فقال ان لي شيطانا
يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه نظام التقدم

من انه كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط
العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد
ورد في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت كرر لشرطية لا يقتضي
صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة
ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها
كانت فجاءة وبغتة عن خطاء لا عن تدبر واتبناء على الاصل
واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف
الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة
لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم
من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها
انه شك عند موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سالت
رسول الله ص عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله واجيب بمنع صحة الخبر
وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه
خالف الرسول في الاستخلاف لان الرسول ص مع انه اعرف بالمصالح
والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانه لانم انه لم
يستخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا عليه السلام
ومنها انه خالف رسول الله ص في تولية من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين
مع ان النبي عزله بعدما ولاه امر الصدقات واجيب بانا لانم انه عزل عمر بل انقضى
توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه ولم يبق عاملا فانه ليس
من العزل في شيء وايضا لانم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي ص مخالفة له وترك الاتباع
وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله ص في التخلف
عن جيش اسامة مع علمه بقصد التنفيذ امر النبي ص ابا بكر وعمر وعثمان في ان
جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه نحبه نفذوا جيش اسامة

ولم تنفذ واسمه

وكان النبي ص انفذه في جيش اسامة وجعله تحت امره ولم ينفذوا ذلك مع انهم عرفوا
قصد النبي ص لان غرضه تنفيذ المتغلبين عن المدينة بعد انقضاء نفسه بحيث لا يتوثبوا
على الامامة بعد موت النبي ص ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب
بمنع صحة ذلك دون اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول احدا عليه وهو افضل
من اسامة يعني ان تولية اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك ان عليا
عليه السلام افضل من اسامة فعلي افضل من اسامة الافضل منهم فهو المتعين للامامة
واجيب بان توليه اسامة عليهم لو ثبت فلعله لمصلحة غير الافضلية مثل كونه
اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يول عملا في زمانه عليه السلام وبعثه الى مكة
الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل عليه السلام وامره ردّه
واخذ السورة منه وان لا يؤديها الا هو او رجل منه فبعث بها عليا عليه السلام
وامره ان ياخذ السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا لا نسلم انه لم يول عملا
في حيوة النبي ص فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة
في مرضه وصلى خلفه وانما لم يقرأ لانه عزله عن قراءة سورة البراءة بل المروي انه
ولاه الحج واردفه بعلي لقراءة سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني
وذلك لما جرت عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود كان لا يتولى
ذلك الا صاحب العهد او رجل من اقاربه فجرى رسول الله ص على ما يتعارفونه
ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار
فجاءة السلمي ونهى النبي ص عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار
ولم يعرف الكلالة وهي من لا ولد له وكل وارث ليس بوالد ولا ولد
فانه سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله
وان اخطأت فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سالته جدة عن ارثها
فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة
ان النبي ص اعطاها السدس وما نظر في كثير من الاحكام وكان

يستفتي الصحابة ... او ليس ... على جهل علمه فلم يصلح للامامة واجيب عنه
بانه ان عنى انه كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل
فهو مسلم ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا
المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من
اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من
مداركها فهو ممنوع وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد وضعف الى
لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما
هو راي اكثر الفقهاء واحراق الفجاءة بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله
للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يجتنبوا
عن مدارك الاحكام ويسئلون عمن احاط بها علما ولهذا رجع علي عليه السلام
في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع
ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك ابن نويرة وهو
مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها
فاشار اليه عمر عليه اللعنة بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله
على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به
واجيب عنه بانه لا نسلم انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل
ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق ارتداده وتزوج بامرأته في دار الحرب
لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله
بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد
انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في امامة ابي بكر ولا على قصده
الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن
في بيت رسول الله صلى الله ... وقد نهى الله تعالى ... دخوله في حياته بغير اذن النبي
واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها
والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي صلى الله بغير اذنه حال حياته لا يقتضي عدم
المنع

امير المؤمنين علي عليه السلام

صم دفن ابا بكر في بيته صلى الله عليه اذا كان ملكا للغير ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين علي عليه السلام

لما امتنع عن البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة عليها السلام وجماعة من بني هاشم

واخرجوا عليا عليه السلام وضربوا فاطمة عليها فالقت جنينا واجيب بان تأخر

علي عليه السلام عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق حتى لو فاعا كان لعذر وتألم

ولهذا لما اقتدى به وافقوا من عطائه وكان ينقاد اليه الجميع او امر ...

ومنها انه عقد اصلا حيز للامامة وكثر بيعته فقال ... الاقة بعد النبي ابوبكر عمر

ومنها انه لا علم له بالسان ... روي انه صعد ابوبكر المنبر بعد البيعة

ليخطب الناس جاء الحسن او الحسين عليهما السلام فقال اهذا مقام جدنا ولست له اهلا

واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه عزم على كشف بيت فاطمة عليها السلام

فقال ليتني تركت بيت فاطمة عليها السلام فلم اكشفه وهذا يدل على خطائه

في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر

ومنها انه امر برجم امراة حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام وقال عليه السلام

ان الاولى ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها وقال عليه السلام ان القلم

مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب بانه لم يعلم الحمل و

الجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في البحث

عن حالهما ليعلم او لم ينبه على تلك الحالة ورجمها لكان ينادم في الاسف

على ترك المبالغة في البحث عن حالهما هذا هو اللائق من حاله الهلاك

ومنها انه شكك في موت النبي صلى الله عليه حين قبض فقال والله ما مات

محمد صلى الله ولا يتركون هذا القول حتى تقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يكن

جازما بموت النبي صلى الله عليه حتى تلا ابوبكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم

اسمع هذه الاية واجيب بانه في تلك حال موت النبي صلى الله عليه لا يدل على

جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشوش البال واضطراب

الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه نقل ان

بعض الصحابة في تلك الحالة طرء عليه الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار

اخرس وبعضهم لم يقدر على حركة وبعضهم صار بعدا لا يقدر على التكلم وفي قوله

كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله

هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم

في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل

الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالات في الصداق

روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت

له امراة كيف تمنعنا ما احله الله لنا في كتابه بقوله وآتيتم احديهن

قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم يرد به نهي التحريم بل ايماء

على معنى انه وان كان جايزا شرعا فتركه اولى نظرا الى ...

وقوله كل الناس افقه من عمر فعل على طريق التواضع وكسر النفس ومنها

انه اعطى ازواج النبي واقرض ومنع اهل البيت عليهم السلام من خمسهم

ومنها انه قضى في الحد بمائة قضية ومنها انه فضل في القسمة

والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب

على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلى الله عليه ومنها انه منع المتعتين فانه

صعد المنبر وقال يا ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه

وانا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج

وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب

قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها

انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف النبي صلى الله عليه حيث لم

يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابابكر حيث لم ينص

على امامة واحد معين وجعل اختيار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر

اجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء ... ان ينص

الى بكر على واحد معين ليس مخالفة للنبي صلى الله عليه ومنها انه خرق كتاب فاطمة

مراد السيد من ... الاية صاحب الامر عليه السلام

المقالات في الغلو زيادة كردن در

فاطمه و ...

المتقين

على ما روي من ان فاطمة لما طالبت الميراث ومنعها وبين ابي بكر ورد ابي بكر عليها
فدك وكتب لها بذلك كتابا وخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها
فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك
واتفقا على منعها عن فدك والجواب عنه بمنع صحة هذه الرواية ولم كيف وايراده احد
عن الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى امور المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن
على الملك حتى ظهر من بعضهم الفسق ومن بعضهم الخيانة كالوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو
سكران وسعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه ما اخرج اهل الكوفة وولى عبد الله
بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فتظلموا منه وولى معاوية الشام
فظهر منه الفتن العظيمة والجواب عنه بانه لم يول من ولاه الا لظنه انه اهل الولاية ولا
اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق
ومعاوية كان عاملا على الشام في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي
ومنها انه رد اهل واقاربه بالاموال العظيمة ودفع اليهم من بيت المال ما لا يستحقون
حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار والجواب بانه انما
اعطاهم من بيت المال ما كان لهم فيه حق [illegible] من ماله
واقاربه باموال جمة يستحقون من غير كاو ومنها انه حمى الحمى
عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس شركاء في الماء والكلاء
شرعا والجواب بان الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية و
الضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان
لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة
فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه
فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة والجواب بان ضرب ابن مسعود
ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع
الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه

من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه
عثمان لينقاد ولعله انه مات من ذلك وضرب عمار كان لما روي انه دخل عليه
واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة وللامام
التاديب لمن اساء عليه الادب وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه
وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكر لازم على الشيعة حيث
ان عليا قتل اكثر الصحابة في حروبه فاذا جاز القتل لمصلحة جاز التاديب
بالطريق الاولى وضرب ابا ذر ونفاه فقد قيل انه كان في الشام اذ اخل الجيوش فاخذ
الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان
والبنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد عليه الامر
الامور ويشوش الاحوال فاستدعاه من الشام وكان بالمدينة ياتي عثمان فيقول
يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فحذره عثمان
بالسوط على ذلك تاديبا ولما ادى ذلك الى تشويش الامور احتاج الى الاخراج
وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تلحق واما ان
تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومات بها ومنها انه
اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليه اما
وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر والجواب عن الاول بانه
اجتهد ورأى انه لا يلزمه حكم القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني
بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وقيل انه لم يتعين فقد حده
الا انه عزل عنه فحده ومنها انه خذل الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي
قتله الله واني لو لم يقتل الا بعد ثلاثة ايام حتى ان الصحابة طلبوا دفنه وقد كان عليهم
تمكينهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما تركوا ذلك ثم قيل ان نفرا يسبا الخذلان
وقول علي قتله الله ان صح فقد كان لحقه وعدم دفنهم الى ثلاث دليل عليهم
على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسوء طويته وعن مرضه وجب عنه بان حرب

فضلال الجملة وذكر في دفع خبر عن رسول صلعم كان فضلهم لا فرد وكلهم الافضل بالمهاجرين والانصار
عموما وعلي عم خصوصا ان حضر اتقبل ظلوم في دارهم وترك دهن خصه في جوارهم تماما
من صوفانت انار الليل ساجدا وقانما باطل فاشعل النهار فاكرا او دعا لما حرفه
رسول الله بابنته وشرفه بالجنة واثنى عليه وكشف عن لونه وقد كان من زمرتهم وحمل الكم
في حربهم وعلو سابقته في الاسلام وجاء عقل دار السلام كرم الله بالذل لهم في المحاربة
ولم يرض بما جاء به من المرافقة حاتج الخزار اقوالهما وضال السابق الغفار
ذلك لم ينح حسن وحسين عليهما السلام في الرفع عن حقد ودار او كان حرامه
قدرا حقدوا او صهما ازهم خبر ذلك بهذه الشرة واليه اشار تجيه بقوله وغابوا
وعنبته عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين ما خفوا وجب
بان عنيته كان بامره صلعم وكفى به منقبته اذ هو اقام يده في البيعة مقام يده صلعم وعلي عم
افضل الصحابة بالمزة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلعم باجمعها ولم يبلغ احد
درجته في غزاة بدر وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين قتل
علي عم الوليد بن عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة والعاص بن سعيد بن العاص
وحنظلة بن ابي سفيان وطعيمة بن عدي ونوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف
المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الآخر ومع
ذلك كانت الراية في يد علي عم وفي غزاة احد جمع له رسول الله بين اللواء
والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي عم
فاخذ الراية غيره فقتله عم ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم
المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي صلعم فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي عم فنظر اليه النبي صلعم
بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه عم وفي
يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان
بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي عم يروم مبارزته

لنيظر

والنبي صلعم يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له في الخروج وعممه بعمامته
ودعا له وقال صلعم برز الايمان كله الى الشرك كله وعمرو اخوه الذي يبارزه اخو المسلمين عنه كانه ما فعل عليه عم
فانه برز اليه فقتله عم والذي نفسي بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم
اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي عم وقال
النبي صلعم لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها
عن خفي وفتح الله على يده فان النبي صلعم حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد
علي عم فاصابه رمد فسلم النبي صلعم الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين
خائفين ثم في الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال صلعم لاعطين الراية غدا الى رجل
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار ائتوني بعلي عم فقيل به رمد فتفل في
عينيه ودفع اليه الراية فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب فقلع عم الباب ورمى به
وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا
وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال عم ما قلعت باب خيبر
بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي صلعم في عشرة آلاف
من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق
مع النبي صلعم سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحارث ونوفل بن
الحارث وربيعة بن الحارث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول
فقتله علي عم فانهزم المشركون وغير ذلك من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة
نقلها ارباب السير فكون علي عم افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين
درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلعم كان في صغره في حجره
وفي كبره وكان ختنا له يدخل عليه كل وقت واستعداده لان النبي صلعم كان في غاية الحرص
في ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي
وقال علي عم ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم وانفتح
لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم فقال النبي صلعم

افقهكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم
التفسير وعلم الطريقة وعلم النحو وغيرها فان فرقة المشايخ ينتهي اليه وابن عباس رئيس
المفسرين تلميذه وابا الاسود الدئلي دوّن النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو عن ذلك حيث
قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الزبور
بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت آية في بر
او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت
وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس
المراد نفسه لان احدا لا يدعو نفسه ولا يأمر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانه
انه رجولة قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد ان يكون شخصا آخر غير
نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على
كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفقة والمحبة لعلي والا لما
للمنافقين ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكثرة سخائه فيما نقل
يدل على ذلك ما اشتهر من ايثاره المحتاج على نفسه واهل بيته حتى تصدق بقوته وقوت
عياله وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام على حبه
مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان
ازهد الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها
لاتساع ابواب الدنيا عليه وانه طلق الدنيا ثلثا وقال يا دنيا يا دنيا اليك عني الي تعرضت
ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك
ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير وامّلك حقير وقال والله لدنياكم هذه
اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع
من طعام قط قال ابو عبد الله بن ابي رافع دخلت يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز
شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت

الملك الا الواحد
من هذين الولدين يلتاته بزيت او بملح وهو اي افضل على الاشارة كرته غيرة من اجل
عنه احد نجس درهم وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه تارة بجلد وتارة بليف اخرى
وقيل ان ما تقدم فان تعلل فبالملح او الخل فنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا
ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان وكان مع ذلك اشد الناس قوة
كم لجسمه وكان يحافظ على النوافل وكان يصلي حتى يخر على البساط في حين
وقت الصلوة لا يلتفت بالكلية الى ما حوله واستخرجوا المباحات حتى يقيم الحكم في
ترك عبد الرحمن بن ملجم عليه اللعنة ويباره وجواره ونظيره العطايا عليه لعجالة وعفى عن
مروان حين اخذه يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما
احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا غاية العداوة ولما حارب المعوية سبق اصحاب
المعوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم ففرقهم وملك الشريعة
فاراد اصحابه ان يفعلوا كذلك لهم فنهاهم عن ذلك فقالوا يمنعنا الماء نمنعه فقال
السيف يغني عن ذلك واشتهر خلقه واطلاقه وجهه حتى انكر الجاهلون عليه شدة
بأسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع
وسهولة قياد وكنا نهابه كالاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا
يدل على ذلك ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء
والاقرب من هذه المدة قدمه او كم اسلام علي بن ابي طالب وما روي عن علي كان يقول
انا اول من صلى وانا اول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان
قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا
من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه
قال على المنبر بمحضر من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر و
اسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما
ما يشهد به كتاب نهج البلاغة قال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام
المخلوق واسدّهم رأيا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى ولم يساهل في ذلك

الصلاة ولم يلتفت الى القرابة والطرد واخطهم لكتاب الى الفرير فان اكثر ائمة القراءة كأبي
عمرو وعاصم وغيرهم مسندون قراءتهم الى علامة بالاخوة الى عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ
علي ع واما الاحبار والنحو فذلك لاخباره ع بقتل ذي الثدية وما لم يجده اصحابه من القتلى
قال لهم ع والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجدوه في قيصه ووجد تحت كتفه سلعة كثدي المرأة
عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا
فقال لهم ع لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي
في نفسي ان وجدت قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم يجدهم عبروا
فقال ع يا اخا الازد اتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر ع
بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال
لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن عمار فقام رجل
من تحت المنبر وقال والله اني لك محب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها
فتدخل بها من هذا الباب واومى الى الباب الفيل فلما بعث ابن زياد
عمر بن سعد الى الحسين ع جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى
دخل المسجد من باب الفيل والاخبار في ذلك كثيرة فانه لغاية شهرته غني عن البيان وظهور
المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة
فانه ع كان اقرب الناس الى النبي والنصرة لرسول الله ص يدل عليه قوله تعالى في النبي ص
فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي ع بالاجماع من المفسرين
والمراد بالمساواة للانبياء ما يدل على ذلك قوله ص من اراد ان ينظر
الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى
عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ع اوجب مساواته للانبياء في مقاماتهم
والانبياء افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدي الى
النبي ص طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك حتى يأكل معي فجاء علي ع
واكل معه والاحب الى الله تعالى افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيرهما

من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولا شك ان سبق كثرة فانه لم يكفر بالله قط ولم يسجد لصنم
بخلاف غيره كالمشايخ الثلاثة فانهم كانوا قبل بعثة النبي ص كفرة والكثرة
الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين اكثر من انتفاعهم بغيره ويدل على ذلك كثرة حروبه وشدة
بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة والشجاعة
وحسن الخلق والبدنية كزيادة القوة وشدة البأس والخارجية ككونه ابن عم الرسول
وزوج البتول وابا السبطين وغير ذلك وحاصله انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور
فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية
بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعدما ثبت من الاتفاق الذي هو
جري الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والآثار والامارات
على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد
عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان
اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا عليه السلام
لان للنبي ص عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله ص اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي عليه السلام فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر
الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا
كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله ص لو كنت متخذا خليلا دون ربي
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له
صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله ص واين مثل ابي بكر كذبني الناس
وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد
معي ساعة الخوف وقوله ص لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر
اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين
والمرسلين على افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير
لكن انما سيق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ابا بكر افضل من ابي الدرداء
انتهى

والسر في ذلك ان الغالب من كل واحد من الاثنين سوا اشتغال بدو شات دين فاذا اتفق افضلية
احدهما ثبت افضلية الاخر وعن عمرو بن عاص قلت يا رسول الله اي الناس احب اليك قال
عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر قال النبي صلعم لو كان بعدي نبي لكان عمر
وعن عبد الله بن حنظلة ان النبي صلعم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر وعن
ابن عمر كنا نعدل ورسول الله صلعم حي ما نفضل احدا فاذا اتى ابو بكر ثم عمر ثم
قال عمر فخشيت ان اقول ثم من فقلت ثم عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل
من المسلمين وعن علي عليه السلام خير الناس بعد النبي ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه انه قيل له الا
توصي فقال ما اوصى رسول الله صلعم حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا فسيجمعهم
على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ولما الامارات فانه اتى في ايام ابي بكر من اجتماع
الكلمة وتمالك القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب من الشرك
والتعصب عن التركي واجلاء الروم عن الشام واطراد فارس عن حدود السواد
واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر
من فتح فارس الشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وتل عرش ملوك الكسروية
انما هو تالله كان في ترتيب الامور وسياسة الجمهور واقامة العدل وتقوية الضعفاء
ومن ابواب البر من بناء المساجد وبنائها ونحو ذلك وفي ايام عثمان من فتح الممالك واعلاء
الكلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى والحياء وتجهيز جيش العسرة
للمسلمين والانفاق في سبيل الله والمهاجرة مرتين وكونه ختنا للنبي صلعم على
ابنتيه والاستحياء من ادلة تشبه والشرفة لقوله صلعم عثمان اخي ورفيقي في الجنة
وقوله صلعم الا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب
والنقل المتواتر دال على الامر على ان عليا والحسن والحسين ايضا من اعلم الناس
الكمالات فيهم وذهب الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم
اثنا عشر من ولد علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم
ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد
ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين

من صح
وبوجوه انه ثبت بالتواتر نص جلي على امامة علي واولاده وبرهوا على من النبي صلعم انه قال للحسين عليهم السلام
ان ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند
عبد الله بن مسعود اذ قال له شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث السن
وان هذا شي ما سالني عنه احد نعم عهد الينا نبينا عليه السلام ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء
بني اسرائيل ويقولون ان كان يجب في الامام العصمة وعن سوالها اليه اقتصر
اجماعا فثبتت العصمة بهم ولا الا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا بطلانه فاني بيان
الكمالات النفسانية والبدنية بجميعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين
للامامة لان فيه ترجيح المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتامل في هذا الاطلاع على
ما فيه وقد حاربوا عليا عليه السلام كونه تعرضوا لقوله صلعم حربك حربي يا علي ولانه لو حارب رسول الله
كافر وقيل العقود فسقة لان حقيقة امامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالفه فيكون
خالف سبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وسلامة مصير الحق ان محاربة الامام يكون خطاء ظاهرا فيكون حربه الباغي
ان كانت محاربة عن شبهة وكذا اكثر محاربيه كلاوان من قبله ان القوم من اهل الحق
فلا ما يخلو اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطأه لا يوجب
الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يلزم فسقه وان كان الثاني فلا شك في فسقه
وكذا في الى سائر الخلفاء الراشدين المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد
وما يتصل بذلك حكم المتكلمين بتواصر والسمع دالة على امكان الخلق بل على وجود عالم
اخر مماثل لهذا العالم لا ذهب المليون الا الحكماء وذهب بعض الاوائل
الى امتناعه واحتج الحكماء لو كان احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا
والا لم يكن مثله وما فرضناه مثلا فلما السمع فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل
هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما لو وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم
ولا يمكن وجود كرتين ثم فيما بين الا بخلق فرج بينهما الا اني لو وجد عالم اخر مثل
هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم يطلب طلب الكل عناصر

هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبائع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون [illegible]

الاخرى بالقسر وايضا والجواب منع الملازمة لانا لا نقول ان العالم الآخر [illegible] من هذا العالم [illegible]

جميعها الا يجوز ان يكون في كل جسم حافظ [illegible] انا لا [illegible] انه يلزم اختلاف مقتضيات

الطبائع في مقتضياتها قوله يجوز ان يقتضي كل جسم في ملائماتها [illegible]

ارض كل عالم تقتضي مركز العالم ونار كل عالم تقتضي محيط هذا العالم [illegible]

بما اشتهر في المشهور اعني لجواز ان يكون طبائع عناصر عالم [illegible] لطبائع عناصر عالم آخر

وان كانت [illegible] اختلاف طبائع عناصر العالمين [illegible]

هذا الجواب اشار بقوله والكروية ووجوب كل واختلاف المقتضيات [illegible]

وانقطاع العالم هل يصح العدم وفناء ام لا فذهب [illegible] الاستناد [illegible] الا انه قديم

وما ثبت قدمه امتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي الى جواز فناء العالم [illegible]

بالنقل وقوع عدمه بالسمع [illegible] لا يمكن يجوز العدم كما يجوز الوجود [illegible]

لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب [illegible] اشار بقوله

والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه [illegible]

الطاري بعد وجوده ولا يلزم [illegible] الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي

وانما يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان [illegible] او قد مر بيان ذلك

مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان [illegible] السمعية دالة على وقوع

العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى

كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول والآخر [illegible] انما يتحقق ان لو بقي

بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب [illegible] من النصوص

والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله [illegible] المكلف بالتفرق

كان فيه ابراهيم [illegible] اشارة الى الجواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم

ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق

المعاد الجواب انا نقول انه لا اشكال في غير المكلف فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد

وانا بالنسبة الى المكلف فانه يعتقد الى العدم بتفرق الاجزاء وفي الحال فيجمع تلك الاجزاء ايضا يعني

بعد التفرق والذي يصحح ذلك وفي قصة ابراهيم عليه السلام فانه طلب احياء الموتى في حيث

حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال [illegible] جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن

اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه

ان المراد باحياء الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثباتها [illegible] في مقول

لانه ان قام بذاته الممكن ضدا وكذا ان قام بالجسم [illegible] الاولوية [illegible]

انقلاب الحقايق لكان [illegible] وذهب ابو علي وابو هاشم [illegible] الى انه

لكل ما في فنيت بجميع الاجسام [illegible] ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي [illegible]

فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحد يكفي لافناء الكل والمقام ابطل هذا المذهب [illegible]

مشتملا على ثلث وجوه احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه

من الموجودات وثالثها انه يفني به الموجودات فحمل ابطال الكل منها وجها

على صورة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كانت [illegible] موجودا وقد كان معدوما

قبل والا لكان [illegible] فانيا موجودا الا معدوما لذاته فيلزم الانقلاب

من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب [illegible] يقبل الوجود [illegible] بسبب

وجود ضده [illegible] الى [illegible] بقوله والا لزم انقلاب الحقايق او

واما انه مناف لما سواه فلانه ان كان [illegible] كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر

وان كان قائما بغيره فلا يخلو ان يكون قائما بجوهر [illegible] فلا يكون على

هذا التقدير ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى

اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان كان قائما بالجوهر واما ابطال

انه يفنى به الموجودات فلان الاولى الموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود

اياه اعني من حيث الدخول في الوجود بل حال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع

اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله لانتفاء الاولوية واثبات بقاء الان كمل

يلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته في محل يلزم توقف الشيء على نفسه

بالقسر

هذا

كل جو

عدم وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع

وذهب ابو الحسين الى انه انما يعرف بالسمع والمص اختار انه جائز العدم يعلم بالعقل

كان جو

الى قطعة وفضة

ثم جو

وابو هاشم

نابتا

اما ابتداء او بواسطة وذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء
انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء ولا في محل يستلزم الترجيح
بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء ولا في محل اما ان يكون جوهرا او عرضا
فان كان الاول لزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر
الذي هو سو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لكان كل واحد
فيكون احدهما شرطا للآخر دون العكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه ليس جعل احدهما شرطا
للآخر اولى من العكس وكان الثاني لزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار كونه قائما بذاته
لا يحتاج الى محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب طائفة
من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا لم يخلق الله تعالى البقاء في الجوهر
لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل
يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني محصول في الزمان الثاني ليس الا نفس البقاء
فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او بواسطة البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه
بواسطة وجوب ايفاء الوعد وحقيقة وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت
الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وآله مع امكانه ولا تجب اعادة فواضل
المكلف اقول واتفق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة
من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به عود الروح بعد خراب البدن وقد
يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته
ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون
وذهب طائفة الى نفيهما واحتج المص على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى
وعد المكلف بالثواب على الطاعات وتوعدهم بالعقاب على المعاصي بعد الموت
ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء
للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيحسن منه فعل الثواب
بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث لمقتضى الحكمة ولا لكان ظالما تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين والوعد والوعيد

كان هو

ان هو

ان يكون

يستلزم الشيء توقف على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل

والكلام

اثبات صح

على انه تعالى كما هو مذهب المص وتحقيق المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما تبين
من ان النفس باقية بعد خراب البدن واما سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين
وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني
فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته
بحيث لا يقبل التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم
اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا اذا
كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها
ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الآيات فالمعاد الجسماني
من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم لان تأويله يكذب النبي الصادق فيجب التصديق
والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن
بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تورد على
المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزءا من الآكل فجزء
بدن الآكل فيعاد الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما
وهو محال لاستحالة كون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما
فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا يوجب الترجيح بلا مرجح وحينئذ فمقصودنا
وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها فحصل نقض على ثواب المعاد
انما هو الاجزاء الاصلية وهذا الجزء فضلة في الآكل فلا يجب اعادته
وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية
المبدئية ولا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق

لا جميع الاجزاء

وهي الباقية من اول العمر الى آخره على الاطلاق

للماكول

سق هو

من ال بحر

وتولد البدن من غير توالد وعدم تناهي القوى الجسمانية استبعادات ضعيفة المكرر والمعاد
على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني لما كان عود الروح الى البدن فاما في عالم
العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو ممتنع
وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع
وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لامتناع
لوازمهم وجنة عرضها كعرض السموات والارض فلا يمكن فرضها فوق الافلاك يعني خارجا
وذلك فيه لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد الجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات
وعلى امتناع تابيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحرارة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى
الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب بالجسم الى النفس دائما يوجب
التحركات الغير المتناهية واجاب المص عن هذه الوجوه بانها استبعادات
ولا امتناع في شي منها لان الافلاك جاز ذكر فكون عودهما جايزا واذا
كان عودهما جائزا امكان انخراقها ايضا جايزا على ان عود الروح الى البدن
في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جايز
في حديث المجيد ففيه سلف للانسلما ودوام الحرارة ودوام الاحتراق
ممكن والتوليد ايضا ممكن كما في حق ادم ع والقوى الجسمانية قد لا يتناهى انفعالا
وكذا فعلها وسنبين الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال
والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الارتفاع وبفعل الواجب
والمندوب وفعل ضد القبيح وهو تركه على مذهب من يثبت الترك ضدا
والاخلال به اي ضد القبيح بشرط فعل الواجب اي بفعل الواجب لوجوبه
او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الثواب والمدح بفعل الواجب
ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي يشترط
في استحقاق الثواب والمدح بفعل المندوب ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والقبح لقبحه

اي انما يستحق على ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعل لانه اخلال بالقبيح حتى
ترك قبح والاخلال بالقبيح لانه اخلال به فلو اخل لا لانه اخلال بالقبيح
يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق
الثواب عليهما ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض اخر
من لذة او غيرها لم يستحق الثواب والمدح والثواب وانما يستحق الثواب
والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف فوجب
ان يتضمن عوضا والا لكان ظلما وهو لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا
ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف عبثا
ولكن يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم
وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال
بالواجب لكنهما لم يعلم اللطف وذلك لان المكلف اذا علم
ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب من فعل
ضدها واللطف على الله تعالى واجب ولدلالة السمع من الايات
والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب
لاستحقاق العقاب ولما كان لسائل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب
سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان
المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للذم والمدح
ايضا فيلزم الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف وهو ممتنع (اجتماع)
اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين اي استحقاق
المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال
بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي
الى ان ايجاب الثواب بمقابلة التكاليف وقع شكر النعم التي
انعم بها فلا يستحق المكلف ثوابا فبين المص بطلانه بان ايجاب

المشقة

وشكر المنعم قبيح عند العقلاء او تقبح عقلا ان يعم الانسان غيره ثم يكلفه ويوجب عليه
شكره على تلك النعم ثم بعد ان يحصل له الثواب والقبح لا يصدر عن الحكيم فعلم ان الايجاب
التكليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل اخر على
على بطلان هذا المذهب اعترض ان العقل يقتضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل
بالتكاليف بوجه يحكم بان التكاليف ليست [illegible] شرط في استحقاق
الثواب كون الفعل المكلف به اما الواجب او المندوب او الاخلال به
اي بالقبيح هذا شرط ثان اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت
انتفى استحقاق الثواب ولا شرط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع اللوم
على فعل الطاعة حالة صدورها [illegible] المدح عليها فلا فائدة في اشتراطهم
مع انه مناسب لاستحقاق الثواب نعم رفع اللوم شرط لكمال استحقاق الثواب
وكذا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء المنع الحاصل اذا فعل الفعل
للوجه اي اذا اوقعه لوجه الوجوب او الوجوب او لوجه الندب
او المندوب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم
الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن
بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا
نعلم بالضرورة ان من فعل الطاعات من المكلف به يستحق التعظيم والاجلال
وكذا من فعل القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة
الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج
عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية
يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا والالطاف واجبة
واليه اشار بقوله تعالى على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان
اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي [illegible] الطاعة والمعصية
فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الاخر

اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا حصل
لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب
والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما يأتي متصلا بهذا البحث والى
ذلك اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم من انقطاع الثواب الذي
هو النفع حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو ضرر
حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب
من الشوائب لان الثواب لو لم يكن خالصا لكان حاله انقص من حال العوض
والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان
الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله اي حصول
الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل وكذا العقاب لانه ادخل في باب الزجر من الثواب
فيجب خلوصه بالطريق الاولى واليه اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما
كان لسائل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة
فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعلى درجة ولانه يجب على اهل
الجنة الشكر على ثوابهم ويجب عليهم الاخلال بالقبيح وكل ذلك مشقة فلا يكون
الثواب خالصا لعامة الشوب وايضا اهل النار يتركون القبائح فيجب
ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خاليا عن شوب [illegible] الثواب اجاب عنه
فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما مع
من هو اعلى درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم
بالثواب عن مشقة ترك القبائح واهل النار ملجأون الى ترك القبائح
فلا يثابون به فلا يكون حالهم خاليا عن الشوب ويجوز توقف الثواب على شرط
[illegible] والا لانتفى العارف بالله حالة كفره ذهب جماعة من المعتزلة الى ان
الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه
لو لم يتوقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى حالة [illegible]

العقلاء

التزمه وقضاء العقل بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف صح

الاولى هو

النبي صلى الله عليه وآله وسلم

الرحيم

فدين ثم فنا بادا الثاني بط بالاتفاق ببطلان الاحباط ان العاصي باسم هو وحده من غير الصدق

عليه السلام عليه فان كل منهم مستقل فلو لم يتوقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب المطيع

المستعمل فانه لا يصدق انه مطيع عليه السلام الكل والاحباط باطل لاستلزام الظلم

ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذنب تمسك المعتزلة الاحباط والتكفير

على معنى ان المكلف يسقط ثواب المتقدم بمعصية المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته

المتأخرة ونقله المحققون واختاره المصنف [illegible] لان الاحباط والاساءة

وكان ابن [illegible] اكثر [illegible] ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا

والاتقاء [illegible] ثم انهم اختلفوا في الاحباط والتكفير فقال ابو علي ان المتأخر

يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتقص الاقل بالاكثر وينتقص من الاكثر

بالاقل [illegible] وان تساويا صار كان لم يكن وهذا

هو الموازنة والمقابلة [illegible] الاولى انه اذا كان

الاخر ضعفا وحصل المنافاة فقد ضيع [illegible] انا لو فرضنا ان

المكلف جمع اجزاء الثواب [illegible] اجزاء العقاب فاسقاط احد الجنسين

من العقاب دون الاخر ليس اولى من العكس [illegible]

اولا يسقط شيء منهما [illegible] اجزاء الثواب

وجميع اجزاء العقاب فان [illegible] يسقط [illegible] بالمعدوم

لاستحالة [illegible] المغلوب بالمعدوم غالبا [illegible] وان تقارنا [illegible]

معا لان [illegible] كل واحد منهما [illegible] وجود الاخر [illegible]

لا الى [illegible] حال حدوث [illegible] موجود ان حال [illegible]

فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد [illegible]

يوثر [illegible] الاخر [illegible]

فليس [illegible] والمنكر واحد [illegible] والتحاز ليس [illegible]

تاثير [illegible] حصول [illegible] الطاعة [illegible] الثواب [illegible]

لا يثبت عليها ومعنى الموازنة انه لا يثبت عليهما ويترك المعتوب على المعصية

بعدها وفي تخريج الجواب في الصورة الاولى ابهام فان تساقطا [illegible]

وان لم يكن [illegible] المختار ترجيح الحسنات [illegible]

والجامع وغيرهما والكافر مخلد وعقاب صاحب الكبيرة منقطع [illegible]

الثواب [illegible] عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار

المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد والذي لم يبلغه

الدعوة ذهب الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم

في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح

ورد بانه [illegible] الا انه غير معذور وادعوا الاجماع على [illegible]

قالوا الكفار في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذين قتلوا وحكم بخلودهم

في النار لم يكونوا [illegible] بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم

من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام

فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره

الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل

الدين لا الخارجين من الدين وكذلك اطفال المشركين عند الاكثرين [illegible]

[illegible] عن حالهم وقالت المعتزلة [illegible] لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة

لما ورد في الحديث ولان تعذيب [illegible] ظلم اما ان عذاب صاحب الكبيرة

[illegible] ينقطع فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه

ينقطع واختاره المصنف واحتج بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه

لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولان الايمان اعظم اعمال

الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يتقدم الثواب على العقاب وهو باطل

بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب [illegible] لم ينقطع عذابه يلزم انه [illegible]

اجيب عما ذكر من الدلائل العقلية بان ما ... ودوام الثواب والعقاب ... ودوام عقاب صاحب ... بكبيرة ... الكبيرة ...

اذ العبد مكلف مدة عمره فلو عوقب على الكبيرة في الآخرة لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا
والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر والسمعيات التي تمسك
المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها متأولة اما بتخصيص
العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل ولما تكلم في الثواب
والعقاب بين ان يكون ذلك على ما تقدم فان اريد به دوام العقاب
ودوام عقاب الكفار جميعا ولا ... والعفو واقع لانه حق مجاز له
ولا اجر على ... ترك حق ساقط ولانه احسان وتسمح اتفق الامة على
ان الله يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر
قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة
من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا
واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى مجاز له اسقاط
حقه وبان العفو عن المكلف ولا ضرر على الله باسقاطه وكلما
كان كذلك فهو حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان
والاحسان من الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية
مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل تحمل
النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا
مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفا لاقاويل من يعتد به من المفسرين
بلا ضرورة محالا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به الآية فان المغفرة بعد التوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بينهما
بالتوبة ثم

لما دونه وكذا ابهم كل امر من العصاة لاجل التعليق بمشية المفيد للبعضية على
التخصيص اخلالا بالمقصود اعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح
بحيث لا يعفى ويعفى ما سواه ... والاجماع على الشفاعة فعلى زيادة المنافع
ويبطل بما ... عليه السلام ... ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى
ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة
الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمن المستحق للثواب وابطله المص بان الشفاعة
لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمن لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه
وآله وسلم لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع
اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة الى جواب
دليل المعتزلة تقريره انه تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
نفى تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة
تقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع الخاص لا يستلزم
نفي الشفيع مطلقا وبان السمعيات متأولة بالكفار اشارة الى جواب سؤال آخر
مثل قوله تعالى ما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات مخصصة
بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في الازمان والاحوال وان سلم فالكلام
لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النفع
لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على حضور والفرق ... تنبيه ...
وقيل ... في اسقاط العقاب والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الشفاعة له
صلى الله عليه وآله وسلم اذ خرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب
طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط العقاب عنهم والحق
عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار
عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار

جميع

ومقابلة

احوال وهو يعود وجه الابطال المذكور اعني لزوم كونها شاخفيق للنبي صلى الله عليه وآله وسلم
ويمكن الجواب عنها باعتبار زيادة قيد فيها اعني كون التشفيع اصل حال الامر المتنوع لم
ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى المذكور للنبي صلى الله عليه وآله وسلم اذ ورد شفاعتي — حقولهم
لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتوكيد والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم
على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار لها
واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب
فايدفع به الضرر انهم يكون واجبا او لوجوب الندم على القبيح والاخلال بالواجب
هذا عند المعتزلة الذين ذهبوا الى الحسن والقبح العقلي واما عند الاشاعرة فوجوبها سمعي
لقوله تعالى وتوبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت
التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله
او لغرض اخر لا يكون تائبا او خوف النار ان كانت الغاية فكذلك يعني
ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها
لاضرارها بالبدن لما ذكر من ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر
وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال — كان م
بالواجب ولهذا اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله او عرضه او لخوف
النار لم يكن توبة فلا يصح عن البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل
القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح
او اخلال يلزم ان لا يصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لانه
لا اذا ندم على قبيح دون قبيح علم انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر اخر توجه
الى بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه تصح التوبة
عن قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان
بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب ترك القبيح لقبحه كذلك يجب
عليه

القبح لم
عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم
من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب
ورد المصنف قوله بقوله لا تتم المساواة الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه
فان ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب
لكونه اتيانا فيحصل بالاتيان بواجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام
في الواجبات التي هي حسنات مع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم
والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها على التعيين
كالعتاق وغيره اي في رقبة كانت والظاهر ان الامتثال بالاتيان بواحد منها — لا لكحيل م
باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن صحت التوبة
اي لو اعتقد ان بعض القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه
دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه
وكذا المستحق اي اذا اخرج التائب اعمال العقل واستعظم الاقدام على القبيح
حتى اعتقد ان المغفران وجوده بالنسبة الى العظيم دون الحقير يصح توبته — كالعلم فتاب عن العظيم م
لانه تائب عن القبيح لقبحه ولهذا لو تعلم الارتكاب عن قتل الولد بدون كونه لو غير
صحت توبته والتحقيق ان ترجيح الدواعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اي على — صحت
الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر لا يستلزم ترجيح الداعي بالنسبة
وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على
الفعل الذي هو محل الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الترجيح الداعي بهذا
الترجيح عن اشتراك كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في
الدواعي الى الفعل فان الافعال يقع بحسب الدواعي فان كان دواعي بعض
الافعال يترجح على دواعي بعض اخر اختص الفعل الذي ترجح داعيه بالحصول بالوجوب
وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره
من التحقيق هو ان ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي

فانه كلام يخالف اصله ولو ثبت ترك ان جميع اترك دفع الندم فلا يصح الندم
عن بعض دون بعض وبه ينادي كلام امير المومنين واولاده عليهم السلام ديوان
التوبة لا تصح عن بعض دون بعض والا لزم حسن قبح الكفر على التايب
من المصر على الصغيرة والذنب ان كان في حق الله تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم
والعزم على ان لا يرتكب الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس
للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه تعارة وقضائه
وعدم ما ليس منها بما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا افلح اخرجها
الذنب باق الى ان يوديها ومنه ما يجب قضاوه فانه اذا قضى سقط كالصلوة
والصوم ومنه ما لا يسقط بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة
العيد او صلوة الجنازة وان كان لادمي فيه الى اشبع ايصال الى صاحب
الحق ان كان ظالما او انكر الايصال لعقاره صاحب الحق او وارثه والايصال
انما يكون برد المال او تسليم النفس او العضو الى الجناية لطلب الاقتصاص
او العزم عليه مع التعذر اي عند تعذر الايصال بان لا يعلم صاحب الحق ولا وارثه
او تعذر الارضا وان كان الذنب اضلالا وليس ذلك الذي ذكرنا
من تسليم النفس واما الواجب او قضاءه او ايصال الحق الى صاحبه
او العزم عليه جزء من ذلك جزءا من التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة
فتركه لا يقدح في سقوط العقاب بالتوبة عن ذلك الذنب حتى ان القاتل اذا ندم من غير تسليم
نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله وكان منعه القصاص من مستحقه
معصية متجددة تستدعي توبة اخرى ولا تقدح في التوبة عن القتل ويجب
الاعتذار على المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يبتلى
بحق الادمي هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار منه لمن اغتابه
ان بلغه الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضرر الغم بسبب الاغتياب فوجب
عليه الاعتذار عنه ولا يلزم تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه على وجه افحش

ولا تقتضي هم

وان لم يبلغه لا يلزمه الاعتذار لانه لم يوصل اليه ضررا بسبب الاغتياب فان
لكن يجب الندم عليه كله لا بتعميم التوبة لانه خالف امر الله تعالى فيه توجب عليه ولا يغتب بعضكم
بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل
مع المذكور اشكال وذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التايب التفصيل
ان كان يعلم القبيح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل
فيما علمه مفصلا وقال المصنف فيه اشكال لانا لا نوجب الجمل بالندم على كل قبيح صدر
منه وان لم يذكره مفصلا او في وجوب التجديد بما فيه اشكال قال بعض المعتزلة
اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا
ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم
ورجوع الى الاصرار وقال المصنف فيه اشكال لانه لا نم انه لو لم يندم عليها اذا
ذكرها كان مشتهيا لها اذ ربما نفر عنها طبعه من غير ندم عليها
ولا استمتع بها ولا ابتهج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا
اشكال فانه اذا اصدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع
المعلول كما اذا رمى سهما قبل ان رمى حصل له والاصابة معلولها لم يجب الندم
على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاصابة لم يحصل بالندم على الرمي
وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه اي فيه اشكال ذهب بعض المعتزلة
الى انه يجب على الله تعالى اسقاط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب
بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط
عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة وذا رجوعكم
بان لمن اساء اليه ان لا يعفوه ويعاقبه ومن ثم جاء عندنا لا يجب بحكم العقل
قبول الاعتذار بل الحكم الى ذلك الغرامات جميعها وان شاء
فالعقاب سقط بها لا بكثرة ثوابها كما اختلفوا في سقوط العقوبة عند
بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعندنا كرما منه التوبة

واحتج عليه بانه لو كان لكثرة الثواب لما وقع محبطا دون الثواب لكنها قد تقع
والجواب انا نقول انها تقع محبطة وما لا تقع فوقت التوبة المتقدمة على المعصية
والتوبة المتأخرة عنها فيتطاول اسقاط العقاب باكبر الكبائر التي تسقط العقوبات
عنها صح
بكثرة ثوابها والالزام بطل القطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط
عنه عقاب الشرب ولهذا ان نقول ولو اراد لا ادع في الفرق بين الصغائر والكبائر
وما اختصت التوبة من بين سائر الطاعات بسقوط عقابها دون ما هو اقوى لان كثرة
الثواب اجل لا على التوبة والجواب انا نقول والاختصاص اى لولا الاخص
الاختصاص واحتج الخصم بانه لو كان بطش التوبة لسقط بتوبة الكافر عند
انا نقول ان المصير الى ان التوبة تقبل ولا تنفع الا فيه لا سقاط الشرط فانه لم
القاصع عند المقابلين لتخصيصها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع به وهو
عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف والخلف
على الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة
ولكن تبين انه امر ممكن اخبر به الصادق اما الكتاب فقوله تعالى
به فلعق ربهم النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الاية عذاب القبر على العذاب
الذي هو يوم القيامة بالنار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقيل في الاية فهو في القبر
وقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى
الحيوتين ليست الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب فيه
واما الاحاديث المتواترة المعنى فكقوله القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران وكما روى انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان
وما يعذبان في كبير بل لان احدهما كان لا يستتر من البول واما الاخر
فكان يمشي بالنميمة وكقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر
منه وكقوله لسعد بن معاذ ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه

لقدمه

فيها
الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة
وضمير فيها للجنة اي لا يذوقون في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع
نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل
دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق
بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه
لا يمكن فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يجب الحمل على الظواهر التي تمسكتم بها اذا
لم يكن مخالفا للمعقول فانه لا يعدل عن الظاهر للمعقول اياه بحث بانا نعلم
عن ظواهرها فلا ... لكم وجماعتهم بها ودليل حيث الطعن للمعقول انا نرى
شخصا يصلب ويبقى حصلوا الى الان ... اجزاؤه ولا نرى به فيه حياة
ولا مسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه الذي اكلته السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه الذي احرق
فصار رمادا او ذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا
فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في الجواب
فقال الصالحية اتباع ... في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة
كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي صلى الله عليه
والسلام جبريل عليه السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الغريق
والمحرق فان الله يعيد ... البنية في الجوف ... وموضعها
فلا يمتنع ان يعاد الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة
الحيوة اليه
فان خوارق العادة من شخص في قدرة ... وباقي التفصيل ...
والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فانها نطق
بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان
فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه

فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية وذهب أكثر المفسرين إلى أنه
ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لإمكانها وقد ورد في الحديث
تفسيره بذلك وأنكره بعض المعتزلة ذهابا إلى أن الأعمال أعراض إن أمكن بقاؤها لم يمكن وزنها
إذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ
الجمع وإلا فالميزان المشهور واحد وهو سوى الإدراك فميزان الألوان البصر
والأصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات
العقل وأجيب بأنه يوزن صحائف الأعمال وقيل يجعل الحسنات أجساما
نورانية والسيئات أجساما ظلمانية وأما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وإنما الميزان الكبير واحد إظهارا لجلالة الأمر فيه
وعظم المقام وأما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح أنه جسر ممدود على
متن جهنم يرده الأولون والآخرون أدق من الشعر وأحد من السيف وشبه
أن يكون المرور عليه هو المراد بورود كل أحد النار على ما قال وإن منكم إلا
واردها وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم أنه لا يمكن
العبور عليه ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة
قطعا قالوا بل المراد طريق الجنة المشار إليه بقوله سيهديهم ويصلح بالهم
وطريق النار المشار إليه بقوله فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقيل المراد الأدلة الواضحة
وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الأعمال الردية التي يسأل عنها
ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب
أن إمكان العبور ظ كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة
ثم إنه تعالى يسهل الطريق على من أراد كما جاء في الحديث أن منهم كالبرق
الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من
تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه وأما الحساب فقد قال
الله تعالى إن الله سريع الحساب وقال صلعم حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا

وقيل هو

المرور ظ

حتى يمر

خطا سور

وأما منكر الكتب فهو قد قال الله تعالى وأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب
حسابا يسيرا وقال وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة
كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعاد جسماني
ذهب جمهور المسلمين على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لأكثر المعتزلة كأبي هاشم
والقاضي عبد الجبار ومن تبعهم حيث زعموا أنهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان
الأول قصة آدم وحواء عليهما السلام وإسكانهما الجنة ثم إخراجهما عنها بأكل الشجرة
وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الإجماع
قبل ظهور المخالف وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب
بالدين والمراغمة لإجماع المسلمين لا قائل بوجود الجنة دون النار الثاني
الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى وكقوله تعالى في صفة الجنة أعدت للمتقين أعدت للذين آمنوا بالله ورسله
وأزلفت الجنة للمتقين وفي صفة النار أعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور
ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل إليه بدون قرينة
تمسك المنكرون بوجوه الأول أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر
الثاني أنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه واللازم باطل للإجماع
على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام أكل الجنة وظلها وأجيب بتخصيصهما
من آية الهلاك جمعا بين الأدلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل إن المراد
بهلاك كل شيء أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكاني فلا ينافي البقاء
أبدا مع أن الهلاك غير مقصود بزمان ودوام الجنة على معنى أنه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء
لوجودهما بحيث يتحقق العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فإنه على التجدد
والانقضاء قطعا وأنه لا ينافي فناءها لحظة الثالث أنه تعالى قال في وصف
الجنة عرضها السماوات والأرض ولا يتصور ذلك إلا بعد فناء السماوات والأرض
لامتناع تداخل الأجسام وأجيب بأن المراد أن عرضها كعرض السماوات والأرض

بستان هو

لكن في اشارة

وحملها على

فالنفي بالهلاك
المعدوم سوا

لا تستحق ان يكون عرضها عرضها بعينه للاحال البقا ولا بعد الفنا اذ يمتنع قيام عرض
واحد بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم والمتعرض لذلك
افوى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل على تلك الحال ابو يوسف
اي قال الايمان عند الله هو التصديق مطلقا قال ابن الهمام حكاية عن ابي يوسف وما انت
بمؤمن لنا اي بمصدق فيما اخبرناك به وقال اهل الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
الحديث اي تصدق وايمان الشرع فهو عند الاكثر هو التصديق للرسول فيما علم مجيئه
ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص
وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج
والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب
الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك
دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة
ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال التصديق بالقلب
واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق
القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان
ولا شك ان فيهما منافاة ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت [illegible] الاية التصديق
القلبي فقط ولا [illegible] الايات الدالة على محل الايمان القلب نحو اولئك كتب
في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان
[illegible] ذلك الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب [illegible] فانها واردة
على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم
ثبت قلبي على دينك [illegible] من قال لا اله الا الله [illegible]

ابو حنيفة

ونفي الايمان [illegible] ان الايمان ليس هو التصديق [illegible]

واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب
اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه
اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة
والاشتهار ولو نقل لاشتهر اشتهار نظايره بل كان هو بذلك اولى [illegible]
اركان الايمان بان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلناه [illegible]
على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح
معطوفا عليه في مواضع من الكتاب الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله
ويعمل صالحا والظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه [illegible] وقرن الايمان بضد العمل الصالح
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال والظاهر ان
الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه
وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة
والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه في شيء مما علم مجيئه به [illegible] الاعم لشمول الكافر
الخالي عن التصديق والتكذيب والى هذا اشار بقوله لا يجامع الضد او بدونه
يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مجامعا لضد الايمان وهو التكذيب
او لا يكون مجامعا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعتبار الامام الرازي
ما جهل مجيئه به [illegible] ان تصديقه واجب في كل ما جاء به [illegible]
به فكذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع [illegible] او ان
[illegible] المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافرا وان
كان مصدقا للنبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به وح لا يكون حد الايمان
مانعا ولا حد الكفر جامعا [illegible] ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه
علامة التكذيب وعدم التصديق [illegible] حد الايمان جامعا [illegible] الكفر
[illegible] الفاسق ولا حد الكفر مانعا [illegible] التصديق المعتبر
في الايمان مع تلك الامور [illegible] فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع

الحوس

علامة الكذب فيحكم بكونه مرتكبا بوجود المكذوب فيه وانتفاء التصديق عنه

ومعظمها الاصم كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها كالزنا وشرب الخمر دون ذلك

الى المتفق عليه والمختلف فيه والمنصوص عليه والمستنبط من الدليل وتفاصيل في كتب الفروع

والفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان به والنفاق اظهار الايمان واخفاء

الكفر والكفر منوط بوجود ضده فيه علامة للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم

لا مؤمن ولا كافر فيلزم ثبوت منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الدلالة على

الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر

وهو المنع عن فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب

وكذا النهي عن المكروه مندوب ثم اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر انه يجب بالشرع او يجب بالعقل فذهب الجبائية وابنه الى وجوبهما

عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المص فقال انهما واجبتان

سمعا والدليل عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه

باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه بالاجماع والكتاب كقوله تعالى ولتكن

منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب

والسنة كقوله عليه السلام لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر

او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اي وان

لم يجب سمعا بل وجب عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال

بحكمه تعالى واللازم بقسميه باطل بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى

لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل فيه وجه الوجوب ولو كانا

واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا للواجب وقع المعروف وترك المنكر

فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما لزم الاخلال بحكمه تعالى لانه تعالى

اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر

وان مورد كل ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور

والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط الثالث ان يجوز في ظنه تاثير امره

ونهيه وانقيادهما الى الحق فانه اذا لم يظن انهما ينفعان الى الحق

لا يجبان عليه والشرط الرابع تجويز انتفاء المفسدة اي لا يظن ان لا مفسدة

لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه

وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس لقوله تعالى ولا تجسسوا اما الكتاب فقوله تعالى

ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا

الاية فانه يدل على ان في السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي

في اظهارها واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه

عورة فضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والاخرين وقوله صلى الله عليه وسلم من ابتلي بشيء

من هذه القاذورات فليستتر بستر الله وانه قد علم من سيرته صلى الله عليه وسلم

انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض

كفاية لا فرض عين فانه اذا قام به قوم سقط عن الاخرين واذا ظن

كل طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه هذا اخر ما تيسر لنا

من شرح هذا الكلام والحمد لله المتوحد على الانعام وجعله ذخرا لنا

يوم الدين انه خير موفق ومعين قد فرغ من تسويد شرحه

الكاتب العبد الفقير الحقير المذنب العاصي

المحتاج الى رحمة الملك الغني [illegible]

حيدر بن عبد المحمد الحسيني سنة [illegible]

غفر له ولوالديه في تاريخ [illegible]

ولجميع المؤمنين [illegible]

ر سو گلشن

که هستی حقیقی هست نشناخت وبا هستی که هستی پاک دریافت
بعشق از زود در معنی بیت مقدمه ذکر کرده میشود که فواید بسیار در ضمن این عبارت
بدانکه نزد محققین صوفیه که ارباب کشف و شهود اند حق عبارت از وجود مطلق است
یعنی غیر مقید بهیچ قید و کفته دلیل اتحاد کشف این است واز ذوق و وجدان بیان
نیست ذات حق محتاج دلیل نیست مگر که بیند جمال دوست عیان حاجتی نبود بهیچ
واز بجهه کفته که کشف دلیل بر غیر نمیشود فاما بر خود کشف اقوی ادلات است
ومحققان علما نیز دلایل قطعیه برین معنی فرموده اند جهة رد انکار طعن
طاعنان جاهل که ذوق سلیم و فطرتی ندارند از جمله آن دلایل دلیلی که درین باب
حضرت سیادت پناه معتقد و مقتدای اهل اسلام افتخار العلما المتبحرین افضل
الحکما المتألهین امیر سید علی الشریف الشرازی موطنا و مدفنا رحمة الله علیه
رحمة واسعة در حاشیه شرح تجرید که خلاصه مصنفات ایشان بزرگست
فرموده اند ترجمه بعبارتی یاد کرده میشود و سوید این مثل که اقول وبالله
التوفیق هر مفهومی که مغایر وجود باشد مثل انسان مثلا مادام که عقل ملاحظه
انضمام وجود بان مفهوم نکند ممکن نیست که حکم بر موجودیت آن مفهوم تواند کرد
پس هر مفهوم که مغایر وجود باشد در موجود بودن منفعل اللاغیر محتاج بغیر باشد
کران وجود است و هر چه در موجودیه محتاج بغیر باشد ممکن است زیرا که معنی ممکن
انست که در موجودیه خود محتاج بغیر باشد پس هر مفهومی که مغایر وجود است
ممکن است وهیچ شی از ممکن واجب نیست پس هیچ شی از مفهومات مغایره
وجود واجب نباشد وبرهان ثابت شد که واجب موجود است پس واجب الوجود
نباشد الا عین وجود که ان وجود بذات خود موجود است نه بامری که مغایر ذات است
چون واجب است که واجب الوجود فی حد نفسه باشد قایم بذات خود متعین
واجب بذات خود باشد نه بامر زاید بر ذات تا ترکیب لازم نیاید و وحدت
که وجود نیز چنین باشد چه وجود عین واجب است پس وجود مفهوم کلی نباشد
که او را افراد باشد بلکه وجود حق حد ذاته جزئی حقیقی باشد که در او امکان تعدد
وانقسام نباشد وقایم بذات خود باشد ومنزه باشد از عروض غیر پس واجب الوجود
وجود مطلق باشد یعنی مبرا از تقید وانضمام بغیر و بنابرین تقریر منشوب نسبت
عروض وجود ماهیات ممکنه را پس موجودیه ماهیات ممکنه نیست الا انکه

از ماهیات ممکنه را الیست مخصوص است با حضرت وجود قایم بذات خود
وان نسبه برو جوه و اطوار شتی واقعست که اطلاع بر حقیقت ان نسبت
متعذر است پس موجود کل باشد اگرچه وجود جزئی حقیقی میفرماید که این نسبت
ملخص آنکه بعضی از محققان مشایخ ما ذکر فرموده اند و گفته اند که این نکته اند
مگر کسانی که در علم راسخ باشند و در اثنای این سخن میفرماید که در تعلیقه گفته
که هر چه در موجودیه محتاج بغیر باشد ممکن است منع لطیفی میاید وان منع الست
که محتاج در موجودیه بغیری که ان موصل اوست البته ممکن است نه انکه
محتاج باشد در موجودیه بغیری که ان غیر وجود اوست در جواب میفرماید
که این منع بنظر دقیق مندفع میشود وان نظر دقیق انست که آن شی در موجودیه
خود چون محتاج بغیر است پس استفاده موجودیه از غیر کرده است و در موجودیه
معلول آن غیر است و در موجودیه موقوفست بر آن غیر و هر چه چنین باشد ممکن است
خواه آن غیر موقوف علیه را وجود نام کن یا موجود خود را و میفرماید که الحق
مقید و متوی انست که وجود عین واجب انست که وجود فی حد ذاته مانع
عدم است و وجود ابعد مفهومات است از قبول عدم زیرا که ماعدای وجود
ممتنع از قبول عدم لذاته نیستند بلکه بواسطه وجود و وجود نیست که واجب الوجود
انست که منافی عدم لذاته باشد نه انکه منافی عدم بواسطه غیر باشد این مقدار از جمله
سخنان این بزرگست بدانکه صاحب اصطلاحات کاشی میفرماید که عارف
انست که مشاهده ذات و اسما و صفات الهی بحال حالی باشد نه بعلم
فاما صاحب گلشن و دیگر محققان اولیا اطلاق عارف بر کسی میکنند که دانند
که بغیر از حق موجود حقیقی نیست اعم از انکه دانستن وی بدلیل باشد یا بشهود
چنانکه در اثنا خواهد فرمود که ز هستی ها بود باقی بر شیی ببین بعلم عارف وجود و
فلهذا فرموده که بجز هست حقیقی هست نشناخت هست و بود وجود الفاظ
مترادفه اند یعنی عارف که شناسای وجود است وجود مطلق که غیر واجب است
شهود اوست حصول این معرفت عارف را بدو طریق میتواند بود یکی انکه
نور هدایت الهی به پیر محقق کامل استعداد کرده و بدلیل قطع تعین جسد
شریف که ذکر کرده شد بداند که بجز هست حقیقی که وجود حقیقت هست دیگر نیست
وجود دیگر نیست و وجودات اشیا خیال و عکوس وجود حق اند که در مرایای
تعینات منعکس گشته و عارف یعنی الیقین شد که اصلاح طریق براهی
وی نتواند گشت و الاعیان ما شمت رائحة الوجود نیست تا تو گوئی که این دو عالم
با تو گویم کر ضمیر و فتان — کش نه حسنی و نه جهان دیدم



